

ÜBER RECHTSONTOLOGIE
Die ontologische Fragestellung in der
neueren deutschen Rechtsphilosophie

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Rechtswissenschaftlichen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.

vorgelegt von
Un-Zong Pak
von Seoul, Korea

1978

ÜBER RECHTSONTOLOGIE

Die ontologische Fragestellung in der
neueren deutschen Rechtsphilosophie

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Rechtswissenschaftlichen Fakultät
der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i. Br.



vorgelegt von
Un-Zong Pak
von Seoul, Korea

1978



Dekan: Professor Dr. Rudolf Schmitt
Referent: Professor Dr. Alexander Hollerbach
Korreferent: Professor Dr. Thomas Würtenberger

Tag der mündlichen Prüfung: 14. juni 1978

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorbemerkungen	1
----------------	---

Erster Teil

Ontologie in ihrer sachlichen Kontinuität

I. Ontologie und Metaphysik einschließlich des terminologischen Hintergrundes	8
II. Ontologisches Denken seit Kant, in problemgeschichtlicher Sicht	11

Zweiter Teil

Mögliche Fragestellungen der Ontologie

A. Fragestellung der Ontologie. Erster Ansatz: Real-Ontologisch	13
I. Stufenordnung des Seienden insgesamt	15
1. Kategoriale Schichtung	15
2. Kategorialanalyse und Metaphysik	20
3. Gesetzmäßigkeit der Schichten	29
a) Modus der Koexistenz der Kategorien innerhalb der Schichten	31
II. Das Problem des objektiven Geistes	37
B. Fragestellung der Ontologie. Zweiter Ansatz: Existentiell-Ontologisch	40
I. Ursprung existentiellen Philosophierens: Existenzerhellung und Metaphysik bei Jaspers	40
II. Die Möglichkeit einer existentiellen Ontologie (Einwand gegen Jaspers)	44
III. Sein als Objektsein im weitorientierenden Denken von Jaspers	46
1. Objektsein in der kategorialen Bestimmtheit	46
2. Existentielle Relevanz des Objektseins	47

IV. Sein im existenzzerhellenden Denken Jaspers	48
1. Existenz als das Sein des Suchenden	48
a) Existenz als Möglichkeit, Werden	48
b) Existenz und das Allgemeine (Daseins- gebundenheit der Existenz)	50
c) Existenzzerhellung und Daseinsanalyse	52
d) Über die These: Ontologie als die Form der Unphilosophie	54
2. Existenz als Signum der Seinsgewiß- heit (Ungenügen am Sein als Freiheit- sein)	57
V. Metaphysische Vergewisserung des Seins	58
1. Sein als Transzendenz - Das formale Transzendieren zum Sein als Scheitern des Denkens	58
2. Metaphysische Gegenständlichkeit als die Erscheinung des Seins der Transzen- denz	60
a) Gegenständlichkeit und Metaphysik	60
b) Sinn des Allgemeinen in Metaphysik - Das Relativallgemeine und das Einzigallgemeine	61
c) Sein, Übersein, Nichtsein	63
3. Chiffre zwischen Existenz und Transzen- denz	64
C. Fragestellung der Ontologie	
Dritter Ansatz: Fundamental-Ontologisch	67
I. Sein als Grund des Seienden in der Funda- mentalontologie Heideggers	67
1. Ontologie (Metaphysik) und Fundamental- ontologie	67
2. Bestimmbarkeit des Seins	68
3. Sein des Menschsein und das Sein	70
4. Das Verhältnis des Seins zum Seienden (Dasein) und die phänomenologische Methode	74

II. Die Subjektivität verlassendes Denken	83
---	----

Dritter Teil

<u>Rechtsontologie als eine regionale Ontologie</u> (Versuch eines systematischen Überblicks über die ontologische Rechtsauffassung)	86
--	----

A. Seinsregion und regionale Ontologie in der Phänomenologie Husserls	86
--	----

I. Region und regionale Ontologie	86
-----------------------------------	----

1. Der Begriff Region und regionale Ontologie	86
--	----

2. Das Verhältnis der regionalen Ontolo- gie zur formalen Ontologie	90
--	----

3. Das Verhältnis zwischen Regionen	92
-------------------------------------	----

4. Regionale Ontologie als Wesens- wissenschaft, worauf alle Tatsachen- wissenschaften sich fundieren	92
---	----

II. Jede gegenständliche Region konstituiert sich bewußtseinsmäßig	93
---	----

III. Das reine transzendente Bewußtsein als Urregion	96
---	----

B. Möglicher Versuch zur Rechtsontologie als ei- ner regionalen Ontologie	101
--	-----

Erster Gesichtspunkt: Rechtsontologie als in
sich geschlossene regionale Ontologie, d.h.
Rechtsontologie als eine regionale Ontologie
in ihrem eigenem ontischem Fundament

Zweiter Gesichtspunkt: Rechtsontologie als auf
die anderen Regionen bezogene regionale Onto-
logie, d.h. Rechtsontologie als eine regionale
Ontologie in anderem ontischem Fundament

Dritter Gesichtspunkt: Rechtsontologie als eine
von der absoluten Region getragene (regionale)
Ontologie, d.h. Rechtsontologie als eine (re-
gionale) Ontologie in ihrem ontologischen Fun-
dament

C. Problematik der Anwendung Husserlscher regio- naler Ontologien auf die ontologische Begrün- dung des Rechts	104
--	-----

I.	Das Verhältnis der regionalen Ontologien zu den drei Ansätzen bzw. Fragestellungen der Ontologie	104
II.	Ontologische Begründung des Rechts und ontologische Erhellung des Rechts	111
D.	Rechtsontologie als regionale Ontologie (Widerspiegelung der möglichen Auffassungen der Ontologie des Rechts durch die drei Gesichtspunkte)	119
I.	Einleitung	119
II.	Rechtsontologie als eine in sich geschlossene regionale Ontologie	120
1.	Seinsweise des Rechts: Recht als ontologische Teilordnung	120
2.	Über die Seinshaftigkeit des Rechts und sog. ontologische Differenz im Sinne von A. Kaufmann	123
a)	Die Auffassung Kaufmanns	123
b)	Horizontale ontologische Differenz und vertikale ontologische Differenz	127
3.	Verfeinerung: Vertikale ontologische Differenz, einmal zwischen dem Sein als solchen und dem Seienden als Seienden, ein anderes Mal zwischen dem Sein als solchen und dem Sein des Seienden	130
III.	Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf andere regionale Ontologie	132
	Exkurs: Philosophische Anthropologie als Denkansatz der ontologischen Rechtsbegründung	132
a)	Philosophische Anthropologie als eine regionale Ontologie	132
b)	Anthropologische Ansätze in der heutigen Rechtsphilosophie (Menschsein und Rechtsein)	146
1.	Über die Fragestellung der Rechtsontologie W. Maihofers	148
2.	Mitsein	150

IV. Rechtsontologie als eine vom Sein getragene regionale Ontologie	152
1. "nomos" als "Zuweisung aus dem Sein selbst"	152
2. Über die Verwechselung der Seinsfrage mit der Gegebenheitsfrage in der heutigen Rechtsphilosophie	155
3. Relevanz der ontologischen Differenz Heideggers für die ontologische Rechtsbegründung	157

Vierter Teil

Neubegründung der Objektivität des Rechts durch die ontologische Auffassung des Rechts

 160

A. Über E. Fechners Gedanken als eine exemplarische Orientierung	160
I. Naturrechtsidee und Rechtsontologie	160
II. Zwei Zugänge zur Objektivität des Rechts	165
1. Anhaltspunkt	165
2. Recht als vorgegebene Seinsordnung und Recht als Verfügbarkeit durch menschliche Freiheit	168
3. Weitere Hinweise für die Objektivität des Rechts	173
III. Spannungsmoment des Rechts durch die Anwendung der existenzphilosophischen Richtung	175
1. Die Doppeldeutigkeit des Rechts	175
2. Die Ungewißheit als rechtsschöpferische Chance	178
IV. Weiterführung der Rechtsontologie	186
1. Ontologische Interpretation des "schöpferischen Anteils" des Menschen an Recht	186
2. "In welchem Verhältnis steht das Recht zum Menschen?"	192
B. Sinn, nach der Objektivität des Rechts zu fragen	198

I. Die Notwendigkeit des Objektivitätsanspruchs des Rechts	198
II. Ontologischer Versuch der Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas	198
1. Einleitung	198
2. Objektivität und Übergegenständlichkeit	201
III. Objektivität und die Fragestellungen der Ontologie	204
1. Objektivität im Ringen der Objektion des objektiven Geistes und der Objektivationen des objektivierten Geistes	204
2. Objektivität in der existentiellen Möglichkeit	211
3. Objektivität in ihrer Verlassenheit	213
IV. Die Offenheit der Objektivität, nicht die Offenheit der Subjektivität	215
Literaturverzeichnis	217

Vorbemerkungen

Die folgende Untersuchung behandelt die ontologische Problematik des Rechts unter dem Gesichtspunkt der modernen Ontologie. Sie hat innerhalb der rechtsphilosophischen bzw. rechtstheoretischen Thematik eher den Charakter der philosophischen Grundlegung als den eines praxisnahen, konkreten Wegweisers für die Rechtsnorm. Es mag sein, daß unsere Arbeit deswegen in positivistischen Augen nur die Möglichkeit von Recht bleibt. Allerdings bleibt das "richtige, wahre Recht" in der menschennahen Wirklichkeit Idee.

Um die Tragweite der modernen Ontologie

für die Rechtsontologie zu prüfen, sind hier drei Positionen gewählt worden. Damit lassen sich die drei möglichen Fragestellungen der Ontologie als Ansätze für eine Rechtsontologie formulieren: die Real-Ontologische Fragestellung N. Hartmanns, die Existentiell-Ontologische Fragestellung K. Jaspers, die Fundamental-Ontologische Fragestellung M. Heideggers. Mit dem "Ontologischen" meinen wir Ontologie im material-metaphysischen Sinne. Es kommt auf die inhaltlich qualitative, metaphysische Aussage über Sein an, die, der formalen Aussage vorausliegend, eine Aussage über das Sein erst ermöglicht. In der Philosophie ist nichts rein formal, selbst die formale Sprache der formalen Logik.

Das Sein, worauf das Recht (Naturrecht) letztlich sich gründet, ist vieldeutiger als es bei und nach der ontologischen Begründung des Rechts gemeint ist. Deswegen, weil das Sein metaphysisch ist, d.h. weil es sich uns niemals unmittelbar in irgendeinem Eigenbegriff zeigt. So ist unser Gegenstand der Untersuchung durchaus metaphysisch. Aber wir wollen damit nicht behaupten, eindringlich Metaphysik als Metaphysik zu retten.

Keine Metaphysik, die heute als diskutabel erwähnt werden könnte, stellt den Entwurf einer ewigen Ordnung des Kosmos zur Verfügung. In unserer Zeit, wo man Metaphysik nicht mehr so schreibt, wie Aristoteles oder Kant ihrerseits geschrieben hatten, sondern sich nur mit den metaphysischen Fragen beschäftigt, scheint es bezüglich metaphysischer Angelegenheiten eine ernste Aufgabe zu sein zu unterscheiden, welche Frage gestellt werden soll und welche Frage nicht mehr gestellt werden soll. Mehr noch: die Verbindlichkeit der metaphysischen Aussage zu durchleuchten, was uns während unserer Untersuchung bewußt bleiben wird, aber keiner endgültigen Lösung zugeführt werden wird. Es gibt freilich nichtmetaphysisch oder sogar antimetaphysisch klingende ontologische Forschungen. Aber auch solche Ontologie enthält schließlich eine vermischte Ansicht (z.B. N. Hartmann), denn ohne Metaphysik wird sie unvollendet bleiben. Das ist der Grund, warum wir z.B. Ontologie nicht in den metaphysischen und nichtmetaphysischen Teil systematisieren können.

Die Wahl der drei möglichen Positionen der Ontologie ist nicht beliebig, sondern in ihrer Wahl und auch in ihrer Reihenfolge grundlegend, um die möglichen Gesichtspunkte der Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie zu gewinnen, abgesehen davon, daß diese drei Gruppen in der Tat für die Richtung der ontologischen Grundlegung und Begründung des Rechts in der heutigen Rechtsphilosophie erhöhte Relevanz haben.

Absicht dieser Arbeit ist, auf die Frage einigermaßen zu antworten: Wie sind Sein und Recht überhaupt sinnvoll in einen Zusammenhang zu bringen? In dieser Frage ist schon angenommen: Sein und Recht sind sinnvoll zusammen zu denken. Und es scheint so zu sein, als ob wir schon wissen, was Recht ist und was Sein ist. Aber in der Tat ist es doch nicht so. Wir haben nur bunte Variationen

von den Begriffen "Recht" und "Sein". Und wir verzichten darauf, diesen Variationen nachzulaufen. Statt über das Recht zu reden, stellen wir - so wollen wir anfangen - eine bestimmte rechtliche Frage. Ist dies aber möglich? Müssen wir doch nicht zuerst "das" Recht entdecken oder mindestens etwas "als" Recht erkennen, um eine bestimmte Frage als Rechtsfrage zu bezeichnen? ¹⁾ Aber es muß doch möglich sein; weil wir schon vom und im Recht befangen sind. Wir wissen nicht, was Recht ist, aber wir befinden uns schon im Recht, wir "judizieren" ²⁾ schon. Die Möglichkeit der rechtsontologischen Fragestellung ist damit gerechtfertigt. Allumfassend gesagt: Recht ist. Es gibt Recht selbst. D.h. Recht ist ein Seiendes als solches.

Diese Seinshaftigkeit des Rechts umfaßt Rechtsontologie als eine regionale Ontologie. Ontologische Rechtsbefragung ist nun zuerst formal regionalontologische Befragung.

Bis jetzt wurde die rechtsontologische Frage in der deutschen Rechtsphilosophie meistens mittels eines ontologisch verfahrenenden anthropologischen Ansatzes zu lösen versucht. Solch eine Problemlösung gehört zu einer der Tendenzen, aus einem meist richtig beobachteten Moment her das Ganze des Rechts allgemein zu deuten. Es ist wichtig, daß wir von Anfang an unseren Gegenstand wirklich regionalontologisch vor Augen haben. Wenn man die Seinsweise des Rechts aus der Seinsweise des Menschen, etwa aus einem im Sein des Menschen fundierten Strukturgesetz beantworten will, scheint vor allem im ersten Augenblick eine Akzentverschiebung von der Rechtsontologie zur Anthropologie des Rechts stattzufinden, damit letztlich eine Irreführung unseres Gegenstandes Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie.

1) Dieses Dilemma hat auch K. Zippelius gesehen (Das Wesen des Rechts, 1969, S. 3.)

2) Vgl. E. Fechner, Rechtsphilosophie, S. 258.

Aber auf der anderen Seite kann man in der Tat die Wesensbedeutung des Rechts ohne Bezugnahme und Rückführung auf die menschliche Existenz, die ihrerseits formal ein Gebiet der regionalen Ontologie bildet, nicht herausstellen. Wenn sich jedoch eine regionale Ontologie nur in ihrer Beziehung auf eine andere regionale Ontologie oder andere Ontologien dem Wesen nach bestimmen läßt, kann sie denn im eigentlichen Sinne (regionale) Ontologie sein? Kann das Problem der Rechtsontologie eigentlich allein durch das der regionalen Ontologie vollkommen abgedeckt werden? Oder ist es schließlich - inhaltlich - über die regionalen Ontologien hinausgehend auf den breiteren und tieferen Horizont bezogen? Um diese Frage zu lösen, bedarf es einerseits der Einsicht in das Verhältnis zwischen regionalen Ontologien untereinander und in das Verhältnis dieses Verhältnisses zur universal gemeinten Ontologie - wir nehmen an, daß außer den regionalen ontologischen Annäherungsweisen die universal-fundamentale Fragestellung nach dem, was schlechthin ist, möglich ist. Damit ist weiter angenommen, daß das Sein seinerseits nicht nur das Sein eines Seienden ist, sondern das Wort Sein weist darüber, was es mit dem Sein eines bestimmten Seienden auf sich hat, hinaus.

Andererseits bedarf es der Einsicht in den eigentümlichen Charakter des Menschen als Seienden im Gegensatz zu den anderen. Die Frage nach dem Sein des Menschen ist nicht nur allein eine anthropologische Frage, d.h. nicht nur eine regionalontologische. Die Frage nach dem Sein des Menschen ist überhaupt die grundsätzlichste für die ontologische Annäherung schlechthin. ³⁾

3) Die Seinsfrage Heideggers für die Grundlegung der Metaphysik geht auch von dieser These aus (Humanismus, S. 76): "Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende ..."

Wenn wir für die ontologische Begründung des Rechts auf das Menschsein uns beziehen, - und dieses Beziehen ist wesentlich und notwendig für die ontologische Rechtsbegründung - ist damit nicht nur Menschsein als Gegenstand einer regionalen Ontologie, d.h. als Gegenstand der philosophischen Anthropologie gemeint. Vielmehr ist damit eine Klarstellung über das Verhältnis der regionalen Ontologien zur universal-fundamentalen zu erwarten. Rechtsontologie als eine regionale Ontologie meinen wir deswegen nicht nur im Sinne von Ontologie irgendwelcher bestimmter Einzelwissenschaften. Dies wird im dritten Teil ausführlich erläutert werden. Das Verhältnis zwischen Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie und dem anthropologischen Ansatz bei der Wesensbestimmung des Rechts zu verdeutlichen gehört zu einem der Schwerpunkte unserer Themenbehandlung.

Im vierten Teil reflektieren wir die durch die ontologische Auffassung des Rechts anhand der modernen Ontologie sinnveränderte Objektivität des Rechts. Denn Ontologie, die sich nicht an objektiv gewordenes Sein fesseln läßt, sondern Freiheit und Geschichtlichkeit nicht aufhebt, duldet nicht mehr veräußerlichende Objektivierung des durchschnittlichen Allgemeinen: Wo alle derartigen Gegensätze irrelevant geworden zu sein scheinen, tritt an die Stelle der Alternative die radikale Grenzüberschreitung von den beiden Seiten her.

Die Objektivität des Rechts kann man weder ausschalten noch durch ein anderes Prinzip ergänzen. Das Moment der Objektivität des Rechts überlebt alle Kritik und alle Variationen irgendwelcher weiterführenden Lösungsversuche. Auch bei der ontologischen Auffassung des Rechts ist es nicht anders. Deswegen versuchen wir schließlich die Neubegründung der Objektivität des Rechts durch die ontologische Rechtsauffassung.

Wenn wir in diesem Zusammenhang E. Fechners Gedanken-
gang erwähnen, geschieht es deswegen, weil gerade er im
Bewußtsein der Notwendigkeit der Objektivität des Rechts
"Grundlagen und Richtlinien unterhalb und oberhalb des
Rechts" ⁴⁾ durch die moderne ontologische Richtung zu
verdeutlichen versucht hat. Von den ontologischen Merk-
malen im Recht motiviert, von der ontologischen Grund-
basis ausgehend, hat er den schöpferischen Anteil des
Menschen an der Rechtsordnung als das letzte Ergebnis
behauptet. Seine Wanderung zwischen Hartmann, Jaspers
und Heidegger zeigt am aufschlußreichsten die problema-
tische Sachlage, in die er mit der Entwicklung seiner
Überlegung geführt worden ist: Die Sinnveränderung der
Objektivität des Rechts durch die Offenheitsfrage in
der Ontologie. Es ist kein Zufall, daß gerade Hartmann,
Jaspers und Heidegger seine hauptsächlichlichen Überlegungs-
quellen waren.

Diese Untersuchung fordert der Sachkonsequenz nach
letztlich eine gründliche und ausführliche Forschung
über das Verhältnis zwischen Sein und Freiheit, was je-
doch außerhalb dieser Arbeit bleiben mußte. Dies wurde
innerhalb der Philosophie von manchem Au-
toren erläutert. Aber das ist bei der ontologischen Be-
trachtung im Rahmen der heutigen Rechtsphilosophie we-
nig oder nur fragmentarisch berührt worden.

4) Fechner, Über einige Neuerscheinungen zum Problem des
Naturrechts, in: Deutsche Rechts-Zeitschrift, 4.Jg.
1949 (Heft 5), S. 97f: "... nachdem der Rechtspositi-
vismus als Rechtsanschauung selbst ... aufs äußerste
diskreditiert ist, handelt es sich darum, Grundlagen
und Richtlinien unterhalb und oberhalb des Rechts
aufzuweisen, die eine Orientierung und einen Neubau
ermöglichen ... Hier muß wissenschaftliche und, da es
sich um letzte Fragen handelt, philosophische Betra-
chtung zu klären versuchen, was in dem Kampf der Ta-
gesmeinungen und der politischen Machtinteressen vor
dem nüchternen Urteil Bestand hat".

Woher kommt das Bewegliche im Recht überhaupt? Was bedeutet der schöpferische Spielraum des Menschen auf ontologischer Basis? Kann man überhaupt ontologisch über die Offenheit reden? All diese grundsätzlichen Fragen fordern die Einsicht in das Verhältnis des Seins zur Freiheit, was auch innerhalb unserer Darstellung ungenügend und nur teilweise berührt werden konnte.

Erster Teil

Ontologie in ihrer sachlichen Kontinuität

I. Ontologie und Metaphysik einschließlich des terminologischen Hintergrundes

In den Vorbemerkungen haben wir schon erörtert, daß das Aufkommen der ontologischen Tendenz in der allgemeinen Philosophie mit dem Wiedererwachen der Metaphysik eng zusammenhängt. ¹⁾ Nicht nur Metaphysik, sondern auch Termini wie Grundwissenschaft, prima philosophia, Gotteslehre, Erkenntnistheorie sind in bezug auf Ontologie gedacht, sei es zur Hilfe, sei es um der Beschränkung willen. Hier ist der Ort zu zeigen, wie nun diese Begriffe sich zueinander verhalten.

Zuerst betrachten wir die terminologische Veränderung von "Metaphysik" zu "Ontologie" in der Geschichte der Philosophie. Bevor wir an diese Aufgabe gehen, betrachten wir, was Metaphysik heißt. Fast alle philosophiegeschichtlich bedeutenden Philosophen haben entweder unter dem Titel "Metaphysik" etwas geschrieben, oder auf Metaphysik sich bezogen oder sich mit Metaphysik auseinandergesetzt. Es gab Definitionen über Metaphysik. Aber es gab weniger "Metaphysik" als metaphysische Fragen. ²⁾ "Solange man unter Metaphysik ein einheitliches Problemgebiet versteht, das neben anderen gelagert ist und eine inhaltliche Abgrenzung zuläßt, kann man mit den aufgezeigten metaphysischen Fragen nicht viel anfangen". "Das durchgehend Gemeinsame ist nur, daß sie überall im Hintergrund der philosophischen Teilgebiete gelagert sind und dort eine Art Restbestand bilden, mit dem die besonderen Methoden dieser Gebiete nicht fertig werden". ³⁾

1) Vgl. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Vorwort, VII.

2) Vgl. Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 24.

3) Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 27.

Das Verhältnis von Wissenschaften und Metaphysik kann für eine rein einzelwissenschaftliche Forschung nicht berührt werden. Aber wenn von einer philosophischen Grundlegung der Einzelwissenschaften die Rede ist, dann ist die metaphysische Erörterung zu verlangen.⁴⁾ Denn man kann zwar ohne Metaphysik irgendwelche philosophische Fragen stellen, nie aber bis zum Ende beantworten. Metaphysik ist daher als das einheitliche Fundament der Philosophie als Grundwissenschaft zu betrachten. Als der letzte Sinn der Wissenschaft zeigt sie zugleich den Aufgabencharakter der Philosophie.⁵⁾

Ontologie (philosophia entis, ontologia) mündet geschichtlich und sachlich in Metaphysik.⁶⁾ Die Metaphysik des Aristoteles, von dem das Wort stammt, ist Seinslehre.⁷⁾ Als metaphysische Seinslehre umfaßt sie auch Gotteslehre. Metaphysik ist also bei ihm als Einheit von Seinslehre und Gotteslehre gemeint: Seine Metaphysik XII ist ohne weiteres im heutigen Sinne auch Theologie. Diese metaphysische Seinslehre, die von ihm prima philosophia genannt wurde, wurde von Thomas von Aquin überliefert. Erst bei Chr. Wolff trennt sich die Seinslehre von der Gotteslehre innerhalb der Metaphysik ab: Metaphysik wurde als philosophische Grundwissenschaft zu einer eher rein formalen Prinzipienlehre der drei Fächer Gott, Natur und Mensch. Also die Entzweiung

4) Der eigentliche Bereich der Metaphysik liegt sowohl in geisteswissenschaftlicher als auch in naturwissenschaftlicher Forschung. Z.B. sagte Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Teil, S. 899): Je größer die Entwicklung der Physik wird, desto fühlbarer wird das Bedürfnis einer Metaphysik.

5) A. Wenzl, Philosophie der Freiheit, S. 165f.

6) E. Coreth, Metaphysik, S. 26ff.

7) Dazu vgl. E. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 41ff.

der Metaphysik in *metaphysica generalis* und *metaphysica specialis*. Die erstere nannte er als die erste Philosophie Ontologie. Ontologie als Lehre vom Seienden als solchen ist deswegen als *metaphysica generalis* bezeichnet, weil sie innerhalb des Philosophierens Wolffs eine grundlegende Funktion hatte. Das Seiende als solches wurde zugleich als denkbarer Gegenstand aufgefaßt, der von ersten Prinzipien her zu begreifen ist. Der Gegenstand der eigentlichen Metaphysik ist nun das Seiende selbst oder die ersten Prinzipien der Erkenntnis. An die Stelle der Ontologie trat nun in der Neuzeit Erkenntnistheorie, die die ersten Prinzipien der Erkenntnis zu ergründen hat (Knutzen, Baumgarten, Kant).⁸⁾ Im Laufe der Zeit wurde danach der Akzent des metaphysischen Gegenstandes auf die Erkenntnis verschoben. In der erkenntnistheoretisch-kritischen Philosophie von Descartes bis Kant konnte diese "alte Ontologie"⁹⁾ nicht mehr den die fundamentale Frage stellenden Platz der Philosophie behalten.

Heute redet man von der "Auflösung der alten Ontologie", oder davon, daß die Kritik der reinen Vernunft die "Aufräumarbeit" gegenüber jener Ontologie geleistet habe.¹⁰⁾ Jedenfalls nach Kant ist der Titel "Ontologie", "ontologisch" verschwunden. Und um von der zur Fachdisziplin des philosophischen Systems gewordenen Ontologie in der überlieferten Lehre seine neuorientierende Ontologie zu unterscheiden, vermeidet z.B. Heidegger den Namen Ontologie und benutzt statt dessen das Wort "Fundamentale Ontologie". Andere Ontologen wollen ihre Lehre als "neue", "kritische" Ontologie bezeichnen. Diese Bewegung bildet die Richtung der so-

8) Vgl. Heideggers Kantinterpretation (Kant und das Problem der Metaphysik).

9) Dieser Ausdruck leitet sich sowohl von Hartmann als auch von Heidegger ab.

10) Hartmann, Neue Wege der Ontologie, S. 5, 8.

nannten modernen Ontologie. Es ist hier zuerst zu bemerken, daß die terminologische Veränderung bzw. Neufassung nicht zugleich die sachliche zu bedeuten braucht.

II. Ontologisches Denken seit Kant in problemgeschichtlicher Sicht

Die griechische Ontologie, deren Denken von den "Sachbildern" her - nach heutiger Formulierung "der Sache a priori inne" ¹¹⁾ - geleitet war - was die Einheit von Seins- und Denkbild bedeutete - hat erst bei Chr. Wolff durch die Entzweiung des Gegenstandes der Metaphysik, nämlich in das Seiende selbst und die ersten Prinzipien der Erkenntnis, ihre sachadäquate Einheitsidee verloren. Durch die Betonung der kritischen Erkenntnistheorie der Neuzeit von Descartes bis Kant sah man allmählich "nicht mehr klar, daß die ersten und allgemeinen Prinzipien der Erkenntnis jene sind, die vom Seienden als solchem gelten, da sie in dem verwurzelt sind, was Seiendes zum Seienden macht und darum allem Seienden gemeinsam ist." ¹²⁾

Aber trotz des veränderten philosophiegeschichtlichen Blickes kann man die bleibende sachliche Kontinuität sehen. Und zwar gerade bei Kant: Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori Kants ist gerade die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik als der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis (Erkenntnistheorie) und der Bedingung der Nötigung der Handlung (Handlungstheorie). Insofern ist seine Theorie Subjektivitätstheorie. Aber die Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft kann der Sache nach eigentlich nicht völlig entfernt sein von den Grundlagen

11) R. Marcic, Mensch Recht Kosmos, S. 63.

12) Coreth, ebd. S. 33.

des ontologischen Denkens, und in der Tat war es bei Kant nicht so. ¹³⁾ ¹⁴⁾

Erkenntnis gibt es nur von dem, was erst einmal "ist". Sie wurzelt in dem, was das Seiende zu einem solchen macht: Im Sein des Seienden. Daß Heidegger die Kritik der reinen Vernunft Kants nicht schlechthin erkenntnistheoretisch gesehen hat, sondern in ihr die ontologische Fundierung (Mündung) der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis wieder herausgearbeitet hat, ist die Leistung Heideggers in seiner Kantinterpretation - also eine Bestätigung der sachlichen Kontinuität der Ontologie.

Danach wurde im Laufe des Deutschen Idealismus der Seinsbegriff selbst ein abgeleiteter. ¹⁵⁾ Im späten 19. Jahrhundert, wo nicht mehr von der fundamentalsten Frage die Rede war, sind die ontologisch aufgebauten Systeme mit dem realistischen Aspekt gleichgesetzt worden. Die Neukantianer und die Neuhegelianer hatten auf der einen Seite das Gefühl des Mangels, auf der anderen Seite aber suchten sie ihn weiter dort zu ergründen, wo das Licht der kurz zurückliegenden Tradition der Philosophie leuchtet. Sie haben gesucht, wo das Licht leuchtete, nicht wo die Münze wirklich gefallen war. Die Reaktion auf den Neukantianismus (als eine Art von Erneuerung des wissenschaftlichen Formalismus), Positivismus und Psychologismus war am Anfang unseres Jahrhunderts das Wiederaufkommen der ontologischen Tendenz (H. Conrad-Martius, G. Jacoby, Meinong, Husserl, Scheler, Heidegger, Hartmann).

13), 14) Dazu Heidegger, ebd. und Hartmann, ebd. S. 8. (Obwohl die beiden auf je verschiedener Basis sich auf Kant berufen: der erstere durch die ontologische Differenz in seiner Fundamentalontologie, der letztere durch die These der Steilung seiner Kategorienlehre "jenseits des Idealismus und Realismus").

15) Vgl. Hartmann, ebd. S. 5.

Zweiter Teil

Mögliche Fragestellungen der Ontologie

A. Fragestellung der Ontologie.

Erster Ansatz: Real - Ontologisch

I. Die Stufenordnung des Seienden insgesamt

1. Kategoriale Schichtung

Innerhalb der ontologischen Forschung ist es eine alte Einsicht, die Welt, in der wir Menschen einen Teil bilden, als die objektiv gegliederte Strukturiertheit und Gesetzmäßigkeit von Seiendem insgesamt zu sehen. Die vom Menschen unabhängig an sich seienden Ordnungsprinzipien waren seither als die der Sache nach verstandene Grundlegung von allem, was ist, der Gegenstand der philosophischen und dichterischen Erwägungen. Jener Universalienstreit war nichts anderes als der Streit zwischen Denkformen, um der Gewinnung des "Prinzipiellen und Bleibenden" ¹⁾ in der geordneten und um der ordnenden Welt willen. Was auch die denkerischen und tiefsinnigen Dichter immer gelobt haben, war diejenige Universalität des Ordnungsgedankens, die im Gesetz der Dinge sich lesen läßt: "wenn alle täten, was die Dinge fordern, ... dann täten sie den Willen Gottes ..." ²⁾; "man darf nicht urteilen, solange die Sache noch nicht mit allen ihren Teilen bekannt ist ..." ³⁾; "die Dinge wollen ihre eigne Weise" ⁴⁾ usw.

1) Vgl. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Vorwort, X.

2) Fechner, Recht und Politik in Adalberts Stifters Witiko, S. 13.

3) Ebd. S. 13.

4) Stifter, Der Waldbrunnen und andere Erzählungen, S. 104.

Wenn wir jetzt hier von der Seinsordnung und der Gesetzlichkeit des geschichteten Kosmos reden, meinen wir damit nicht wiederum jene Vorstellung vom geschlossenen Ganzen, des Seienden in der kosmologischen Harmonie. Dieses Bild taucht heute mindestens in der als diskutabel erwähnenswerten Ebene der Philosophie und Wissenschaften nicht mehr auf. Die unmittelbare Berufung auf jenes Bild hat ihre Überzeugungskraft verloren. Es kommt nun auf die anderen Denkstrukturen, die anderen Ausgangswegen der Probleme und die anderen Aspekte und Bedeutungen der Fragen an, wenn wir die von Hartmann wieder herausgearbeitete Schichtenlehre des Anorganischen, des Organischen, des Psychischen und des Geistigen zu betrachten haben.

Bevor wir sachlich zu vertiefen anfangen, erkundigen wir uns zunächst danach, wie es in unserer Zeit um ontologische Ordnungsgedanken steht. Wenn die Tradition der Philosophie und des Naturrechts sich auf die Ordnung bezieht, ist damit nicht irgendwelche vom Menschen gesetzte Ordnung gemeint. Vielmehr ist die hier zur Besinnung stehende Ordnung die gewachsene, vor dem Menschen gegebene, bleibende, objektive, vom Menschen zu entdecken, von ihm zu befolgende, und damit sich vollziehende Ordnung.⁵⁾ Diese ontologische Ordnungsvorstellung hat vor allem den radikalen, totalen, universalen Charakter, denn sie ist maßgeblich als das ganzheitliche Prinzip der Philosophie, nicht als die verschiedenen speziellen einzelwissenschaftlichen Disziplinen.

5) Das in der Tradition der Naturrechtslehre häufig auftauchende "gute alte" Recht entspricht, wie E. Wolf interpretierte, dieser gewachsenen Ordnung der Vergangenheit, d.h. der nicht gemachten. (Das Problem der Naturrechtslehre, S. 146).

Ja, die Dinge fordern uns und wollen ihre eigene Weise. Aber nun wir Menschen? Wir Menschen, unterwegs auf der leidenschaftlichen Suche danach, müssen - wie jener Held des Dichters ⁶⁾ - uns daran erinnern, daß wir manchmal doch nicht wissen, was die Dinge fordern. Die Lage des Menschen gegenüber jener herrlichen Ordnung hat einmal Jaspers so formuliert: "Sie (die Philosophie) erkennt die Weisen der Ordnung und macht sie sich zu eigner aber hält ihr Bewußtsein offen für die Grenzen jener Ordnung" ⁷⁾. Es scheint besonders für den modernen Geist des Menschen unvermeidlich zu sein, daß er auf der einen Seite der synthetischen, letztlich alles grundlegenden und vereinheitlichenden Idee der Welt, zu der er selbst gehört, zugeneigt ist, auf der anderen Seite aber zugleich der nüchtern analysierenden, trennenden Idee: Problemkonvergenz und Problemdivergenz. Dies ist vielleicht das ewige Schicksal des "eine Dimension mehr" ⁸⁾ des menschlichen Geistes (seiner Freiheit und Möglichkeit). Darüber gab es in der Geschichte die mannigfaltigsten Behauptungen, die sich von der Behauptung, daß alle Dinge in der Welt in den absoluten einen Punkt zu führen sind, bis die Behauptung erstreckt: alle Dinge in der Welt seien nur auf ihre je eigene Weise erklärbar, oder es gebe keine Möglichkeit der Zusammenvorstellung zwischen ihnen. Die Geschichte und Erfahrung zeigten uns, daß weder der Einheitsfanatismus noch die schlechthinige Vereinzelung die adäquate Auffassungsweise ist.

Wenn Hartmann die Ordnung als eine Form der Seinseinheit auffaßt, die in der mannigfaltigen Gesetzmäßigkeit dem Stufenbau entspricht, hat er damit einen Weg zwischen den beiden extremen Polen gesucht ⁹⁾: Die Pluralisierung

6) Stifter, Witiko III, S. 168.

7) Jaspers, Vernunft und Existenz, S. 119.

8) Wenzl, Philosophie der Freiheit, S. 171.

9) Hartmann, ebd. Einleitung, S. 33.

der Einheitsidee des Seins durch den Verzicht auf das Absolutum schlechthin ¹⁰⁾. Daraus ergibt sich seine grundlegende Ansicht, daß die ontologische Aufgabe vor allem (und wesentlich) in der Analyse der Kategorien bestehen soll. Seine Ontologie geht auf den "Aufbau der Realen Welt" ¹¹⁾ durch die Analyse der kosmologischen Kategorien. In diesem Sinne nennen wir seine ontologische Richtung Real-Ontologisch. ¹²⁾

Es wäre aber nicht richtig, wenn wir daher die Ontologie Hartmanns nur als realistisch bezeichnen wollen. Das realistische Element wurde als ein Element von mehreren - dem monistischen, dem transzendental - idealistischen, logisch-idealistischen - aufgezählt. ¹³⁾

10) Ebd. S. 75f.: "So aber ist es jedenfalls nicht, daß eine Seinsweise allein das Sein überhaupt wäre". Auch ebd. S. 41: Alle weiteren Differenzierungen des Seins also sind nur Besonderung der Seinsweise".

11) Hartmann, Aufbau der realen Welt, 1940.

12) H. Conrad Martius, Realontologie, in: Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung, Bd.6 (1923), S. 160: Irgendein Gegebenes als tatsächlich Reales heißt das reale Sein, was zugleich das eigentliche Sein ausmacht. "Realität ist damit konstituiert, daß Selbstträgerschaft in diesem rein formalen Gestaltungssinne gegeben ist" (ebd. S. 190). In dem formalen Gestaltungssinne heißt formal ontologisch, im seinsmäßig konstituierenden Sinne. Der im formal konstituierenden Sinne gemeinte Realitätsbegriff bezieht sich in erster Linie auf die unteren Schichten des Seienden. Es scheint so zu sein, daß die niedrigeren Stufen des Seienden durch diese real-ontologische Forschung hinreichend erklärt werden können, während das seelische oder geistige Seiende mit dem formal charakterisierten Realitätsbegriff der Realontologie allmählich wenig leicht erklärt werden kann. Dazu vgl. auch Hartmann, Ziele und Wege der Kategorialanalyse, in: Zeitschr.f.philosophische Forschung, Bd. II, 1948, S. 505. Über Formal-konstitutiv weiter vgl. Conrad-Martius, Die Zeit, in: Philosophischer Anzeiger, 1927/28, S. 345f.: Es handele sich um den formalen Urakt, der dem Sein selber konstitutiv gegeben ist.

13) Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 146ff.

Das Reale oder die realistische Tendenz in seiner Ontologie besteht um des "Minimums an Bestimmtheit" ¹⁴⁾ willen. Damit wollte er nur die Tragweite der ontologischen Sachverhalte vom Anfang an in bezug auf zwei Punkte einschränkend deutlich machen: In bezug auf das natürliche und wissenschaftliche Wirklichkeitsbewußtsein, und in bezug auf das Richtungsbewußtsein zum Objekte - zum Objekte nicht als solchem, sondern als dem über dieses hinausgehenden Transobjektiven, wo das dem Subjekt und Objekt gemeinsame Sein liegt. ¹⁵⁾ Damit ist nicht gesagt, daß die Ontologie Hartmanns vom Realismus ausgeht. Er selber spricht seiner Ontologie sogar den Namen "kritischer Realismus" oder "Transzendentaler Realismus" ab. ¹⁶⁾ Warum wollen wir eigentlich der Ontologie Hartmanns den Titel "Real" - Ontologisch geben? Deswegen, weil das realistische Element in seiner Ontologie Ausgangspunktcharakter annimmt: nämlich den eines "vorgefundenen Ausgangspunkts". ¹⁷⁾ Dies betonend nennen wir seine Ontologie Real-Ontologisch. Auch die Tatsache, daß Hartmann die Sphäre der Erkenntnisrelation selbst - die Erkenntnisrelation ergibt sich nach ihm unmittelbar aus der Seinsrelation, wie wir später sehen werden - als eine reale sah, ist, so schätzen wir, bedeutsamer als seine standpunktmäßige Lockerung an der anderen Stelle. ¹⁸⁾

14) Ebd. S. 151.

15) Ebd. S. 151f.

16) Ebd. S. 152.

17) Ebd.

18) Vgl. ebd.

Die ontologische Ordnungsvorstellung pflegt in die metaphysische Erörterung zu münden, wenn sie im Sinne der philosophischen Gesamtzuständigkeit erwähnt wird. 19)

Es gibt auch die nicht- bzw. antimetaphysische Ordnungsvorstellung. Z.B. wenn man Ordnung so faßt, daß die Ordnung die Beziehungen von Seiendem zu Seiendem beschreibt, die in der Wechselbeziehung der Verhaltensweisen zu sehen ist, aus welchen die Mannigfaltigkeiten der Ordnungsmöglichkeiten hervorgehen. Damit ist zwar die Ganzheit und die Gesetzmäßigkeit als dem Seinsinhalt innewohnend erkannt. Aber diese Ordnungsvorstellung scheidet sich von der metaphysisch geprägten Ordnungslehre dadurch, daß jene gerade ein empirisches Faktum mit der Seinsordnung schlechthin gleichsetzen kann. 20) Auch die Ordnungslehre als bewußt endgültig "bedeutungsgeschaute" Gegenstandslehre hat wenig zu tun mit der

19) Daß das Seiende als solches allein durch die Vermittlung seiner aufbauenden Elemente nicht vollständig erkennbar wird, daß die Seinsordnung, die durch das Seiende erfüllt oder durch mehrere Seiende vereinigt ist, irgendwie ihre innere Sinnbestimmung hat, ist auch von den meisten nicht metaphysisch tendierten Ontologen bemerkt worden. (Z. B. auch der Gedanke von der Seinsfinalität Ninks. Vgl. dazu Ninks Auffassung von sinnvoller-finaler Ordnung als einer "natura prius substantiale" bei der Erklärung des inneren Konstitutionsgrundes des Individuums. Der Verdacht, ob seine Überlegung überhaupt auf der logischen, nicht ontologischen Notwendigkeit fundiert, kann dadurch gelöst werden, daß der logische Sachverhalt wesentlich zur Ontologie gehört, wie dies auch Hartmann so gefaßt hat. Nink, Das Individuum, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie (Hrsg. v. Haag), S. 131: "... mit dem Seienden logisch notwendig und darum unzertrennig gegebene, innerlich einheitliche sinnvoll-zielbestimmte Vollkommenheit".

20) Auch die Herausarbeitung der Normenordnung aus dem Sein als Gesellschaft (wie Beyer, Recht und Rechtsordnung, S. 84).

metaphysischen Vorstellung, weil die "bedeutungs-geschaute" doch ein jeweiliges Geschehen vom möglichen Sinn ausschließt 21), 22).

Wie verhalten sich nun die ontologische Forschung Hartmanns und die metaphysische Erläuterung? Ist seine ontologische Ordnungsvorstellung nicht - bzw. antimetaphysisch, wenn er selber das Seinsproblem seinem Wesen nach als "diesseitig, vordergründig verwurzelt" und an "Phänomenen", nicht an "Hypothesen" haftend sieht 23)24). Es ist zwar zuzustimmen, wenn man sagt, daß Hartmann,

- 21) Vgl. die Ordnungslehre H.Drieschs, deren Untertitel lautet: Ein System des nichtmetaphysischen Teils der Philosophie. Seine Ordnungslehre, die von der Erkenntnis- und Wirklichkeitslehre unterschieden als Vernunftslehre auch Logik genannt werden sollte, hat einen ähnlichen Ausgangspunkt wie Hartmanns Kategorienlehre. Bloß sieht jener die Kategorien als leere, formal

logische, während dieser sie sich mit dem Seinsinhalt erfüllt sieht. Diese unterschiedliche Auffassung ergibt sich daraus, daß das Sein bei jenem das von mir gegenständlich Gesetzte ist: "Sie ist ... die Gesamtheit des Gegenständlichen als Gesetztes..." (Ordnungslehre, S.39). "Es ist" hieß also "ich habe ausdrücklich bewußt etwas" (ebd.S.39). Hingegen ist bei Hartmann das Seiende als solches das Übergegenständliche.

- 22) Driesch vergleicht sein "Ordnen" mit der "Aktverbindung" Jaspers' in seiner Ordnungslehre (ebd.S.346 Anm. 1). Das bedeutet, daß Ordnen nicht "Tätigkeit" oder "Aktivität" (ebd.S.34) ist. Dieser Zusammenhang wird mit seiner Darstellung über das Verhältnis vom Problem der Freiheit und dem der Ordnung deutlich; das Problem der Freiheit gehöre nicht zur Ordnungslehre (ebd.S. 2f.).

- 23) Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S.39. Über ihn siehe Coren, Metaphysik, S.45, 366; J.Arago, Die antimetaphysische Seinslehre Hartmanns, in: Philosophisches Jahrbuch, 67 (1959), S. 179 - 204.

- 24) "...eine Analyse, die sich rein vom Gehalt der Probleme führen läßt ..."; "...analysierend von unten ... zugunsten wissenschaftlicher Haltbarkeit und Strenge" (Hartmann, Kategoriale Gesetze, in: Philosophischer Anzeiger, I. Jg. 1925/26, S.253. "Notwendigkeit solider Arbeit von unten auf ..." (ebd.S. 208), "...ontologische Verwurzelung in der Schichtentiefe der kategorialen Elemente des Realen ..." (ebd.S.209). Auch das geistige Sein ist nach Hartmann geschichtliches, reales Sein. Dazu ebd. S. 207ff. und ausführlich Das Problem des geistigen Seins.

ohne sich über eine bestimmte metaphysische Vorstellung bewußt zu sein, im Laufe seiner Arbeitsentwicklung empirisch gedacht hat.²⁴⁾ Aber dies kann kein hinreichender Grund dafür sein, seine Seinslehre als eine nicht- bzw. antimetaphysische zu bezeichnen; sonst könnte er ja die Problematik des idealen Seins überhaupt nicht erwähnen.²⁵⁾

2. Kategorialanalyse und Metaphysik

Die Kernaufgabe der Ontologie ist nach Hartmann in erster Linie die Analyse der Kategorien. Und wenn er damit die "radikale Umorientierung des metaphysischen Interesses auf schlichte Kategorialanalyse"²⁶⁾ beabsichtigte, und wenn er weiter sagt, die Kritik der Metaphysik habe die Aufgabe, eine neue Metaphysik zu ermöglichen und zu fundieren, noch nicht erfüllt, wurde damit - im Gegensatz zu seinen Kritikern - die Metaphysikbezogenheit der Problematik der Kategorialanalyse überhaupt ohne weiteres geäußert.

Die positive Analyse der inhaltlichen und einzelnen Kategorien Hartmanns als die Grundlegung der Ontologie hat ihren Anlaß erstens unmittelbar in seiner Kritik der zwölf Kategorien der Erkenntnis im allgemeinen und formal-logischen Urteile Kants, zweitens in seiner Kritik gegen die sogenannte Grenzüberschreitung der Kategorien zu den anderen in der alten metaphysischen Ontologie.

Die Darstellung der Ontologie taucht nun bei Hartmann zunächst in bezug auf das Erkenntnisproblem - Metaphysik

25) Die Kritik Weischedels gegenüber Hartmann: "unausgewiesene und unfundierte Metaphysik eines idealen Seins", "das Versäumnis einer ontologischen Interpretation des idealen Ansichseins" (W. Weischedel, Skeptische Ethik, S. 71f.).

26) Hartmann, Kategoriale Gesetze, S. 204.

der Erkenntnis - auf. ²⁷⁾ Nach Hartmann hat Erkenntnis einen Gegenstand, der immer ein Ansichseiender ist. Die Mannigfaltigkeiten dieser Gegenstandsbereiche machen die Bereiche der Seinskategorien aus ²⁸⁾, die erst miteinander das Merkmal der Seinsschichten bilden ²⁹⁾. Die Grenze der kategorialen Identität (von Erkenntnis - und Seinskategorien) bildet nach Hartmann zugleich die Erkennbarkeitsgrenze, denn dafür, was unerkennbar ist, fehlt uns eben die Kategorie. Die Grenze der Identität zwischen Erkenntniskategorie und Seinskategorie "möglichst für jede einzelne Kategorie greifbar zu machen", darin sieht er auch die Aufgabe der Philosophie.

-
- 27) Es gibt auch andere Autoren, die das ontologische Problem mit der im erkenntnistheoretischen Standpunkt betrachteten Metaphysik angefangen haben (Z. B. W. Brugger, Das Grundproblem des metaphysischer Begriffsbildung, in: Zeitschr. f. philosophische Forschung, IV (1949), S. 228ff.). Er erläutert die Beziehung der Urteilssetzung zur metaphysischen Seinsordnung, abgesehen davon, daß er hier der Ontologie Hartmanns fälschlich einen "völlig" nichtmetaphysischen Charakter entnommen hat. Und indem er mit der Seinsordnung den Inbegriff aller denkbaren Sachverhalte, aller Bedingungen behauptet, die mit jedem in Urteil gesetzten Erfahrungsinhalt mitgesetzt werden (ebd. S. 230f.), konnte er diesen metaphysischen Charakter der Seinsordnung schließlich nur durch die Dimension der unserem Denken gegenüberstehenden Gegenständlichkeit rechtfertigen, dazu vgl. S. 23f.
- 28) Der Begriff "Kategorien" als Seinsbestimmung Hartmanns ist totaler Begriff, d.h. sie decken das Seiende als solches insgesamt, während Heidegger den Namen Kategorien nur für das nicht daseinsmäßige Seiende gelten läßt; das Seinsbestimmung des Daseins ist nach ihm "Existential", nicht Kategorie. Dazu Heidegger, Sein und Zeit, S. 44.
- 29) Da die Kategorien der Erkenntnis nicht zugleich und ungeschränkt die des Gegenstandes sein können, bleibt es eine grundsätzliche Frage, ob man vom Erkenntnisproblem her richtig den Zugang zum Kategorienproblem erreichen kann.

Diese Aufgabe ist nach ihm keine erkenntnistheoretische, sondern eine "inhaltlich-ontologische", die um die Seinsstrukturen geht.³⁰⁾ Der Grad dieser Identität ist je nach den einzelnen Kategorien verschieden, von der völligen Identität von Bewußtseinskategorie und Seinskategorie bis dahin, daß die jeweiligen Kategorien im Bewußtsein überhaupt keine entsprechenden Seinskategorien mehr haben.³¹⁾

Auf die Seinskategorien kommt es hier an. Kategorien des Seins sind nach Hartmann "Bestimmtheiten, Formen oder Gesetze des Gegenstandes, ... die dem Seienden an sich eigentümlich sind".³²⁾ Die Grenze der Gültigkeit der Seinskategorien bildet die Grenze der Aufgabe der Ontologie. Die objektive Grundstruktur des Realen besteht aus nichts anderem als aus den Seinskategorien. Aber wie begreifen wir diese Kategorien, wenn die Gesetze der Sache nicht unmittelbar in uns liegen? Das ist jedoch erst durch den Kategoriengebrauch der Erkenntnis möglich. Diese Problematik löst Hartmann durch die Hinweise, daß die Kategorien des bewegend greifenden Denkens eindeutig Annäherungstendenz an die Seinskategorien haben. Hier taucht der Fassungs- oder Annäherungsversuch der Kategorien, jedoch auch nach Hartmann durch die Kategorienbegriffe auf.³³⁾ Die Entwicklungsgeschichte der Kategorienlehre kann mit anderen Worten durch den "Prozeß der Annäherung" zwischen Seinskategorien und Kategorienbegriffen bezeichnet werden, was nun nach Hartmann Seinserkenntnis bedeutet.

30) Hartmann, Ziele und Wege der Kategorienanalyse, S. 503.

31) Ebd. S. 531.

32) Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 198.

33) "Soweit es Erkenntnis a priori von solchen Seinskategorien gibt, kann sich das Bewußtsein Begriffe von ihnen bilden. Aber diese Begriffsbildung kann dem Seienden keine Bestimmtheiten hinzufügen, die es nicht schon an sich hätte: nur dem Bilde des Seienden im bewußtsein kann sie etwas hinzufügen" (ebd. S. 199).

Diese Annäherungstendenz ist das "Ringens um die Adäquaten der eigenen Erkenntniskategorien" ³⁴⁾, was zugleich "Anpassung des Intellekts" an die Welt bedeutet ³⁵⁾. Die Differenzierung der Wissenschaften versteht er in diesem Sinne als Fortschritt der Annäherung der Seinskategorien durch die Erweiterung des Erkenntnisstadiums ³⁶⁾, ³⁷⁾.

Die Seinskategorien in diesem Annäherungsverhältnis bleiben am Anfang hypothetischen Charakters. Sie gehören zum "hypothetischen Einschlage" der menschlichen Erkenntnis. Der hypothetische Charakter bleibt nach ihm der letzte Restbestand aller Einsichten in allen Wissensgebieten ³⁸⁾. Im Grund sind also diese Seinskategorien seiner kritischen Ontologie nichts anderes als die Ausprägungsform des "Verstehenwollens" der alten Rätsel. Die Suche nach den "Grundlagen" des Seienden kann als philosophische Grundlage dem Glauben insoweit entzogen sein, daß jene Grundlagen zugleich Grundlagen des Verstehens, Grundlagen des Bewußtseins, sein können.

34) Ders., Ziele und Wege der Kategorienanalyse, S. 534.

35) Ebd. S. 534.

36) Ebd. S. 534.

Die Erweiterung des Erkenntnisbegriffes durch Einschließung von Erlebnis, vorwissenschaftlicher Erfahrung ist auch in diesem Zusammenhang zu bemerken; die Kategorien sind nicht total rational. "Und da es nicht nur um Kategorien des wissenschaftlichen Denkens geht, sondern auch um solche der Anschauung und des unmittelbaren Erlebens, so erweitert sich auch die Aufgabe von der bloßen Doppelheit zur Vielfältigkeit der Kategorien" (ebd. S. 504).

37) Vgl. dazu die Idee der Einheit ("Zusammengehörigkeit") der Wissenschaften im System als "Ausdruck der Weise des philosophischen Transzendierens in der Weltorientierung" (Jaspers, Philosophie I, S. 53f., 130f.).

38) Hartmann, Ziele und Wege der Kategorienanalyse, S. 503.

Wir können in der Tat vom Identitätspunkt der Bewußtseinskategorien mit den Realkategorien keinen nachspürenden Schritt machen. Die der Sache nach verstandenen Grundlagen sind nichts mehr als die Ergebnisse des Fortschritts des Bewußtseins. Hartmanns Gedanken von Seinskategorien basieren letztlich auf nichts anderem als auf Kategorienbegriffen. Und es bleibt immer ein Rest, wenn man von den Erkenntniskategorien ausgeht. Obwohl das Seiende das sachliche prius hat und deswegen alles auf das Seiende zurückgeht, so ist doch die "Gültigkeit alles dessen, was wir vom Seienden wissen, einzig aus den Bedingungen der Erkenntnis zu verstehen" ³⁹⁾. Deswegen mußte die Ontologie Hartmanns in seinem Arbeitsgang abhängig vom gnoseologischen Problem bleiben. Der Seinsinhalt der objektiven Realität kann auch nach Hartmann notwendig erst mit Hilfe des - Kantisch gesprochen - Begriffs der Subjektivität des Subjekts erhellt werden.

Daraus kann sich die Relativierung der Erkenntniskategorien ergeben. Aber das schadet dem a priori-schen Charakter der Erkenntnis insofern nicht, als diese Ansicht "vom prius her" bedeutet. ⁴⁰⁾

Das Denken der Erweiterung des Begriffes Apriorität auch in die Irrationalität hat Hartmann von Scheler übernommen, der für die Begründung der materialen sittlichen Form als deren Erkenntnisquelle die materiale, emotionale Apriorität gegenüber der formalen Apriorität der Ethik Kants behauptet hat. ⁴¹⁾

39) Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 142.

40) Ebd. S. 535.

41) Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S.72, 481. Vgl. dazu die Kritik Welzels "Verhältnismäßige Materialität" in: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S.221.

In bezug auf die Erkenntnisquelle der Werte hat Scheler die Ursprünglichkeit der "alogisch-a priori-
schen Seite des Geistes" entdeckt. Er verneint den Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit der traditionellen Erkenntnistheorie völlig, weil man mit ihm nicht unser ganzes Geistesleben erfassen kann (Scheler, ebd. S. 82). Statt des Terminus Vernunft bevorzugt er Geist. Und wenn er auch den Willensakt (das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, das Wollen) als eine Erkenntnisquelle wie das Denken betrachtet (ebd. S. 82), müssen wir dieses reine Fühlen, durch das die Werte als Urphänomen zur Gegebenheit kommen, von dem bloß sinnlichen zuständigen Gefühl unterscheiden: Dieses gehört zu den "Inhalten und Erscheinungen", jenes zu den "Funktionen ihrer Aufnahme", und die beiden erscheinen gleichzeitig (ebd. S. 261f.). Dieses Fühlen ist natürlich "Fühlen von etwas" (ebd. S. 261).

Hier spielt der Begriff Intentionalität eine große Rolle, den Scheler Brentano und später Husserl entliehen: Brentano, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, S. 16; Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch I, S. 64f. Intentionalität gehört zum Wesen des Fühlens. Durch diese ursprüngliche Intention knüpft sich das subjektive Erlebnis den objektiven Werten an. (Diesen Zusammenhang hat Hartmann in der Klärung seiner Kategorienlehre - jene Annäherungstendenz der Kategorien des greifenden Denkens an die seinskategorien - angewendet.) Sie ist zwar subjektive Intention, aber es ist nicht gemeint, das Subjekt sei ein wertendes Subjekt. Das Ich ist nur Träger von Werten (ebd. S. 95). Scheler betont in diesem Zusammenhang, das Verhältnis von sittlicher Erkenntnis in dem Willensakt und dem sittlichen Wollen vorsichtig zu unterscheiden. Das sittliche Wollen sei auf die Realisierung eines in diesem (Erkenntnis-)Akt gegebenen Wertes gerichtet (vgl. ebd. S. 87). Und das ethische Apriori liege in der sittlichen Erkenntnis, nicht im Wollen selbst.

Aber wenn Scheler die phänomenale Werttatsache, die Wertqualität erwähnt, scheint es so zu sein, daß er mit den Werten als solchen schon die realisierten Werte ins Auge gefaßt hat. Mehr noch: Der Wert überhaupt, der in der Sphäre der sittlichen Erkenntnis faktisch selbst gegeben ist oder gegeben sein kann, ist schon der realisierte Wert. Deswegen gibt Scheler dem Wollensein die wesensmäßige Notwendigkeit (ebd. S. 87).

Auf der Seite Scheler wäre es jedenfalls Unsinn, wenn jemand die Schelersche Erkenntnisfunktion des Fühlens in der Tat als nun eine Art der Reagierung des irgendwie Erkannten betrachten wollte (vgl. U. Matz, Rechtsgefühl und objektive Werte).

Die begriffliche Unschärfe des Wertes ergibt sich auch aus diesem anschaulich fühlbar Gegebensein des Wertes. Der Wertbegriff kommt nicht aus Eigenschaften der dinghaften Einheiten (Güter), die erst durch die Anknüpfung an einen anderen Begriff als den Wertbegriff entstehen (z.B. edler Pferde), sondern der Wertbegriff füllt sich im "selbständigen Phänomen". Neben dem Wertbegriff existiert der Wert(-qualität). Trotz seiner echten Gegenständlichkeit besteht deswegen der Wert "gut" selbst z.B. nie in der begrifflich angebbaren Eigenschaft einer guten Handlung oder eines guten Menschen (ebd. S. 37). Werte solcher Art sind also nicht definierbar, nicht bloße Begriffsworte. Vgl. dazu auch J. Hessen, Lehrbuch der Philosophie, Bd. I, S. 23: Der Begriff des Wertes lasse sich nicht im strengen Sinne definieren. Er gehöre zu den obersten Begriffen wie auch "Sein". Und z.B. H. Reiners Definition: Der Wert sei die Sache ..., das Seiende, das auf Grund seiner Beschaffenheiten in irgendeiner Weise unserer Hochschätzung würdig und deshalb als erfreulich erscheine (Die Grundlagen der Sittlichkeit, S. 396). (Diese definitorische Bestimmung ist ohne metaphysische Voraussetzung im Sinne Schelers).

Die definitorische Schwierigkeit ergibt sich grundsätzlich daraus, daß Werte erst in den Gütern objektiv und wirklich werden, während die Wertqualitäten ideale Objekte sind wie Farben- und Tonqualitäten (Scheler, ebd. S. 43).

Die Auffassung von Seinsweise der Werte Schelers spiegelt sich in der des idealen An-sich-Seins Hartmanns (Vgl. Kategoriale Gesetze, S. 215).

Hartmanns Ausgangspunkt ist wie Aristoteles die Frage nach dem Seienden als Seiendem. (Hartmann läßt in diesem Zusammenhang die traditionelle Auffassung als einseitig beiseite, die das Seiende entweder als Ding, Gegebenes, Wesenheit oder Existierendes auffassen wollte. Dazu siehe: Zur Grundlegung der Ontologie. S. 57ff.)

Das Seiende als solches erklärt sich durch das Doppelverhältnis, nämlich durch das konjunktive Verhältnis der Seinsmomente (sowohl Dasein als auch Sosein) und das disjunktive Verhältnis der Seinweisen (entweder real oder ideal): Dasein und Sosein bilden unterschiedliche Momente in einem und demselben Seienden (ebd. S. 119).

Aber ihrer Struktur der Seinszusammenhänge nach fallen sie zusammen, was Hartmann als "synthetische Identität" bezeichnet hat (ebd. S. 141). Sosein als inhaltliche Bestimmtheit läßt verschiedene Seinsweisen zu, d.h. es erstreckt sich über reales und ideales Sein. Die Seinsweise hängt der Weise des Daseins an. Sosein bleibt die beiden Sphären inhaltlich abdeckend nur identisch ("neutral").

Hartmann behauptet, es sei ziemlich schwierig, "das ideale Sein rein als solches zu fassen" (ebd. S. 274), denn man denke gewöhnlich entweder real oder bloß gedacht.

Das ideale Sein Hartmanns bleibt aber ohne metaphysische Fundierung; nach ihm ist das ideale Sein ein den Menschen nicht unmittelbar Betreffendes, Zeitloses, Unaufdringliches, im Leben Verborgenes (ebd. S. 244). Wie kann ein solches einen Zugang finden, der der fortgeschrittenen Erkenntnis ein "offenkundiger" sein kann? Bekommt das ideale Ansichsein sein Seinsgewicht letztlich doch nicht mit Hilfe des gläubigen Zubebens, auch wenn es "leicht nicht glaubhaft wäre" (ebd. S. 244)? Sollte er doch nicht das ideale Ansichsein, um uns von der Alternative zwischen Realem und bloß Gedachtem befreien, nun ontologisch genau und weiterführend auslegen? Hat er seine ontologische Aufgabe nicht dort beendet, wo der Anfang genommen werden sollte? Dazu auch vgl. die Kritik Weischedels gegen Hartmanns "Versäumnis einer ontologischen Interpretation des idealen Ansichseins" (Skeptische Ethik, S. 72). "Es gibt ideales Ansichsein ... Es kommt dabei aber nicht auf eine metaphysische Bestimmung an, was ideales Ansichsein eigentlich ist. Es ist so unmöglich, diese Bestimmung zu geben, wie es unmöglich ist, metaphysisch zu bestimmen, was real Ansichsein ist (hier zitiert nach Weischedel, ebd.)

Es ist wunderlich, wie exakt Hartmann die Schwäche seiner Theorie selber formuliert hat, indem er, um der Verteidigung seiner Behauptung über das ideale Sein willen, durch den Mund des vermutlichen Gegners Einwände kommen läßt (ebd. S. 317).

Die Entwicklung von Hypothese zu Hypothese ist letztlich die Methode "trial and error". Die Analyse der Kategorien ist insofern positiv, als es hier um die Frage des "Wie" des Ansichseins, nicht des "Ob" des Ansichseins geht ⁴²⁾.

Die Real-Ontologie ist, kurz gesagt, anders als das realistische Denken. Sie fragt auch metaphysisch. Sie mag je nach dem Gesichtspunkt der Betrachtung des Seienden Morphologie oder Gestaltungslehre sein, aber auch Existenzphilosophie, Teloslehre ... ⁴³⁾. Die Frage der Real-Ontologie fragt über die empirische Realität hinaus, auch nach dem, was eine Realität zu einer Realität als solcher macht, ⁴⁴⁾ was die Realitätsfrage ihrem reinen Wesenssinn nach selbst als solche bedeutet. Die ontologisch-metaphysische Untersuchung der Zeit ⁴⁵⁾.

42) Ebd.S. 158.

43) Nink, Das Individuum, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie (hrsg.v.Haag), S.145. Die Kategorienforschung im Bereich des seelischen und geistigen Seins sei nach Hartmann relativ jünger als in den Naturwissenschaften (Ziele und Wege der Kategorienanalyse, S.505).

44) H.Conrad-Martius, Realontologie, S.159f.: "Wir fragen, was eine Realität, wenn sie sich faktisch vorfindet oder auch nur als vorgefundene gedacht werden mag, zu einer solchen an sich selbst macht oder machen würde".

45) Ders., Die Zeit, S.152: "Wir werden bald sehen, daß sich die Frage nach dem Wesen zeitlicher Existenz endgültig nur von diesem absoluten Boden aus wirklich bedeuten läßt, resp. daß sich das eigentümliche Wesen zeitlicher Existenz erst in der Abhebung von der ewigen Existenz wahrhaft herauszustellen vermag ... (und aus der Phänomenologie in die Metaphysik hinüberführt): daß die Zeit sachlich in der Ewigkeit wurzelt und ohne sie gar nicht "sein" kann; "Es (bei der ontologischen Begründung) handelt sich um die Existenz, in der die Möglichkeit der Nichtexistenz formal wesenhaft eingeschlossen liegt" (ebd. S. 345); "... daß dieses Sein ein solches ist, das nur gegen das prinzipiell mögliche Nichtsein zur Konstitution zu gelangen vermag" (ebd.S.345).

"das ontologische Verhältnis der Freiheit zu Zeit und Ewigkeit" ⁴⁶⁾ unter dem Titel der Real-Ontologie bietet ein Beispiel dafür an.

3. Die Gesetzlichkeit der Schichten ⁴⁷⁾

Bevor wir die Gesetzlichkeit der Seinsschichten darstellen, untersuchen wir, warum und inwiefern die kritische Ontologie Hartmanns "kritisch" ist. Die ontologische Grundlegung taucht bei ihm in bezug auf die Behandlung der Metaphysik der Erkenntnis als eine für die Entwicklung des gnoseologischen Problems erforderliche Orientierung auf. In seinem Werk "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (1921) hat er im dritten Teil dem Titel "Den Gegenstand der Erkenntnis" die ergänzende Bezeichnung "ontologische Grundlegung" angefügt. Es handelt sich bei ihm um die ontologische Bedingtheit der Erkenntnistheorie, um eine ontologisch orientierte Erkenntnistheorie. Metaphysik der Erkenntnis ist, so schreibt Hartmann, ein neuer Name für die Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik, deren Problem im Grunde metaphysisch ist. ⁴⁸⁾ Die ontologische Angelegenheit

46) Ebd. S. 379.

47) Die Herausarbeitung der elementaren Gesetze innerhalb des Kategorienbereiches gehört mit der "Aufdeckung der traditionellen Fehler" und der "Disposition der Seinssphären" zur grundlegenden Aufgabe der Kategorienanalyse. Dazu Kategoriale Gesetze, in: Philosophischer Anzeiger, 1. Jg. 1925/26, S. 202ff.: Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?, in: Festschrift für P. Natorp, 1924; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 30ff., S. 461 - 470.

48) Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Vorwort und Einleitung.

bildet bei der Behandlung des Erkenntnisproblems als metaphysischen Problems das "Sachliche prius" ⁴⁹⁾. Die "Erkenntnistheorie kann für sich genommen überhaupt nicht über metaphysische Grundfragen entscheiden. Das ist Sache einer anderen, fundamentaleren Disziplin, der Ontologie, die allseitig und nicht bloß theoretisch orientiert sein muß" ⁵⁰⁾.

Daß die Grundlage der Erkenntnistheorie durchaus metaphysisch ist, wurde seit jener "Kritik" als dem Prolegomenon zu der künftigen Metaphysik ein gewöhnlicher Gedanke. Wenn Hartmann seine Ontologie gegenüber der "alten" Ontologie kritische Ontologie nennt, scheint es so zu sein, daß er diesen Terminus "kritisch" in erster Linie von Kants Kritik abgeleitet hat: Entsprechend der Kritik als dem Prolegomenon zu der künftigen Metaphysik der Erkenntnis soll ihr "sachliches prius" auch kritisch sein. "Kritische Untersuchung muß ihren Ausgangspunkt im Gehalt der Probleme, diesseits von Idealismus und Realismus wählen und sich im Gegensatz zur Mehrzahl der bestehenden Theorien den Standpunkt erst aus dem sachlichen Ganzen der Untersuchung zu bilden suchen".⁵¹⁾

49) Obwohl das Seiende ein Prius hat und deswegen alles auf das Seiende zurückgeht, "so ist doch eine Gültigkeit alles dessen, was wir vom Seienden wissen, einzig aus den Bedingungen der Erkenntnis zu verstehen" (ebd. S. 142). Deswegen mußte Ontologie in seinem Arbeitsgang abhängig vom gnoseologischen Problem erst im dritten Teil dargestellt werden. "Das "Ontologisch" im Erkenntnisproblem ist daher im Gegensatz zu aller spekulativen Ontologie nicht ein erschlossenes, theoretisch bestreitbares, sondern ein schlechthin im Problem enthaltenes und mit ihm gegebenes Element ..." (ebd. S. 12).

50) Ebd. Vorwort, IV.

51) Ebd. Einleitung, S. 7.

Wenn Hartmann auf die "reine Herausarbeitung" des Gehalts der Probleme abzielt, und wenn es hier auf den metaphysischen Gehalt ankommt, ⁵²⁾ so hat die kritische Ontologie Hartmanns ihre Aufgabe in der Herausarbeitung des "unvermeidbaren Minimums an Metaphysik" ⁵³⁾ ⁵⁴⁾. Und in dem Sinne, daß sie das Minimale an Metaphysik an-
geht, trägt seine Ontologie den Namen "kritische".

a) Modus der Koexistenz der Kategorien innerhalb der Schichten

Der Schichtenaufbau des Seienden in anorganische, organische, seelische und geistige, die diesem zukommenden Seinsbegriffe und der "Sinn" des Höher- und Niedrigerseins der Kategorien ⁵⁵⁾: all dies scheint heute allgemein anerkanntes Denken geworden zu sein.

Hartmann hat es als seine ontologische Aufgabe bezeichnet, den Modus der Koexistenz der Kategorien innerhalb der Schichten gesetzmäßig zu formulieren. Je nach dem Sichüberlagern der Seinsschichten in der realen bzw. konkreten Welt gibt es ein Sichüberlagern der Kategorien-schichten ⁵⁶⁾: Die Unterscheidung höherer und niedrigerer Kategorien und die inhaltliche Unterscheidung zwischen Kategorien der gleichen Höhe.

Hartmanns Arbeit über die Kategorienanalyse ist weder eine die sogenannte wissenschaftliche Sauberkeit vermittelnde Arbeit, noch zeigt sie die in der Analyse die

52) "Die Behauptung dieser Umwälzung im Begriff der Kritik wird jedes einleuchten, der sich klagemacht hat, daß jeder Standpunkt ohne Unterschied, eben sofern er Standpunkt ist, schon Metaphysik bedeutet" (ebd. Einleitung, S. 7f).

53) Ebd. Einleitung, S. 8.

54) Die Behandlung der metaphysischen Probleme auf der "Basis eines kritisch-aporetischen Bewußtseins ihres metaphysischen Gehaltes" (ebd. Einleitung, S. 8).

55) Hartmann, Kategoriale Gesetze, S. 210.

56) Ebd. S. 212.

das Letzte bildende Elementsstrukturiertheit herausstellende, analytische Genauigkeit. Deswegen drücken seine sogenannten kategorialen Gesetze keine auf dem sachlichen Strukturzusammenhang fundierte Gesetzmäßigkeit aus, sondern sie geben eher den Eindruck der bloßen Aufzählung der geschichtlich tradierten Erben. Z.B. beruht das Anorganische, die niedrigste Seinsschicht, nicht einfach auf dem Materiellen und Realen. Es gibt unterhalb dieser Schicht noch weitere Kategorienschichten, auch wenn sie durch die Grenze der Erkenntnis im Hintergrund bleiben mögen, wie die Aufzählung der "Seinsgegensätze" 57) 58). Dies ist der Grund, warum er seiner Arbeit immer den Aufgabencharakter gibt oder die Aufgabe der "spezielleren" Kategorienanalyse vergeblich ins Bewußtsein ruft. Die extrem letzten Glieder der Kategorien nach unten und nach oben bleiben dunkel 59).

Als die grundlegenden kategorialen Gesetze nennt er das Prinzip-sein einer Kategorie, Unverbrüchlichkeit kategorialer Geltung, Schichtenzugehörigkeit der Kategorien (gegen Grenzüberschreitung) und Schichtendetermination (gegen Willensfreiheit als lückenlose kategoriale Bestimmung) 60). Und als die Gesetze des inhaltlichen Zusammenhangs der Kategorien innerhalb ein- und derselben Schicht - diese Gesetze werden Kohärenzgesetze genannt, die im Gegensatz zum Schichtungsprozeß des vertikalen Schichtungsverhältnisses einen horizontalen Betrachtungspunkt fordern 61) - als diese Gesetze, sind das Gesetz der Schichtenganzheit ("Die Struktur und Determinationsweise der einzelnen Kategorien ist schon bedingt durch das Ganze der Schichten") und das Gesetz der Implikation zu bezeichnen. Das Gesetz der Wiederkehr (die niederen

57) Einheit und Mannigfaltigkeit, Polarität und Dimension, Sein und Nichtsein ...

58) Auch das real geschichtliche, von ungeistigen Sein getragene geistige Sein - Es sollte nach Hartmann kein schwebendes Bewußtsein bleiben.

59) Hartmann, Kategoriale Gesetze, S. 215.

60) Ebd. S. 216ff.

61) Ebd. S. 221ff., S. 254ff.

Kategorien kehren in höheren Kategorien wieder), das Gesetz der Abwandlung (Beeinflussung bei der Abwandlung), das Gesetz des Novums (ein spezifisches Novum, das "in der Wiederkehr der Elemente deren Hervor- und Zurücktreten, sowie ihre Abwandlung bestimmt") und das Gesetz der Schichtendistanz (die Überbauung der niederen Kategorien durch höhere in den gegeneinander durch deutliche Distanzen abgehobenen Schichten) bilden das Schichtengesetz ⁶²⁾. Das Gesetz der Stärke (das kategoriale Grundgesetz), das Gesetz der Schichtenselbständigkeit, das Gesetz der Materie (die Materialität des Stärkeren) und das Gesetz der Freiheit (die Freiheit des Höheren) stellen das Verhältnis von Abhängigkeit und Freiheit der höheren Kategorien von den niederen dar ⁶³⁾.

Hier ist nicht der Ort, die Tragweite dieser kategoriale Gesetze Hartmanns in den Einzelheiten ausführlich zu notieren. Hier wollen wir die Relevanz der kategoriale Gesetze für die ontologische Rechtsauffassung nur im Hinblick auf die letzte Gruppe der Gesetze näher begutachten. Die Abhängigkeitsform der Kategorien und die Selbständigkeitsform der Kategorien - die Materialität des Stärkeren als die Selbständigkeit der niedrigen gegenüber der höheren und die Freiheit des Höheren als die der höheren gegenüber der niedrigeren - verhalten sich nach Hartmann untereinander widerspruchslös ^{64) 65)}.

62) Ebd. S. 234ff.

63) Ebd. S. 245ff.

64) Die niedere Kategorie ist kein Prinzip der höheren (ebd. S. 251).

65) "Auf das Kategorienverhältnis übertragen bedeutet das eben, daß jene niedere Kategorienschicht unterhalb des höheren absolute Selbständigkeit hat, jeue höhere aber oberhalb der niederen insoweit von dieser abhängig bleibt, als deren Elemente in ihr Wiederkehren" (ebd. S. 256).

Diese Selbständigkeitsform der Schichten - der Höheren gegenüber der Niedrigeren und umgekehrt - läßt deswegen nach Hartmann nicht irgendwelche Entwicklungsform des Höheren vom Niederen bzw. des Niederen vom Höheren zu.⁶⁶⁾ Deswegen erklärt er z.B. die teleologische Auffassung von Aristoteles und die Dialektik Hegels als die Verkenntung der Selbständigkeit der niederen Schichten gegenüber den höheren.

Die Selbständigkeit der höheren Schichten gegenüber den niederen machen das Problem der Freiheit aus: Hartmann sieht den möglichen Raum der Freiheit in der Möglichkeit der Selbständigkeit eines ontologisch höheren Gebildes gegenüber der niederen Determination⁶⁷⁾. Die Willensfreiheit läßt sich als "eine bestimmte Art" von Freiheit durch die ontologische Grundstruktur des kategorialen Abhängigkeitsverhältnisses erklären: Die Änderung der Gesamtwirkung der einmal im Gesamtnexus enthaltenen Determination durch die neuen Determinanten. Die Autonomie der höheren gegenüber den niederen ist nach Hartmann nur in der Schichtung von Determination möglich⁶⁸⁾.

Durch die Begründung der Freiheit mit den ontologischen Schichtungsgesetzen der Kategorien ist das Freiheitsproblem bei ihm in die Dimension der Determination zurückgeschoben. Es ist aber nicht zu übersehen, daß er unter den Determinationsformen nicht nur den Kausalnexus als einzige Determinationsform verstanden hat, sondern

66) Ebd. S. 252. Er verneint z.B. deswegen die Durchdringung alles Bewußtseins "zum geistigen Sein, ... zu Personalität ... zu bewußter Organisation des Gemeinwesens ..." "Der Geist ist wohl mächtig in seiner Sphäre, aber nicht allmächtig in der Welt" (Das Problem des geistigen Seins, S. 66).

67) Hartmann, kategoriale Gesetze, S. 258.

68) "... daß Freiheit nur möglich ist in einer Schichtung von Determination. Freiheit ist, ontologisch verstanden, die kategoriale Form der Selbständigkeit einer höheren Determination über den niederen" (ebd. S. 264), Freiheit ist nur möglich in einer wenigstens zweischichtigen Welt" (ebd. S. 264).

er begreift den Finalnexus auch als eine Art von Determination. Diese plurale Auffassung von den Determinationsformen kann als eine Leistung bei der ontologischen Freiheitsinterpretation Hartmanns bezeichnet werden, auch wenn damit nicht alle Problemgesichtspunkte der Freiheit geäußert wurden. 69)

Das Verhältnis zwischen der Determination der Stärke und der Freiheit des Höheren besagt die Freiheit in der Bindung. Da aber bei ihm die Endeterminationsform überhaupt zurückgewiesen ist, bedeutet die Freiheit in der Bindung nicht die Bildung einer jeweiligen metaphysischen Synthese von Freiheit und Bindung. Vielmehr handelt es sich bei ihm um die Umsetzung der Freiheit in das Moment der Bindung. Damit wurde das eigentliche Wesensmoment der Freiheit ausgelöscht.

Aber das ontologische Kategorienübergreifen von einer Schicht auf die andere ist nach Hartmann nicht schlechthin unmöglich. Er behauptet, es geschehe ein echtes, nicht beliebiges ontologisches Übergreifen der Kategorien von einer Schicht zur anderen, wenn die angrenzenden Seinsschichten dieselben Kategorien enthalten, und ob diejenigen Seinsschichten dieselben Kategorien enthalten oder nicht, müsse nur durch die kategoriale Analyse untersucht werden.

Es ist denn aber fraglich, ob dies wirklich ein Übergreifen der Kategorien bedeutet; denn die durch die Kategorienanalyse gewonnene kategoriale Heterogenität der Schichten zeigt eben die Schichtenverhältnisse, die, abgesehen vom Übergreifen, als die Einheitsidee als deren

69) Die Freiheitsauslegung Hartmanns kann z.B. das negative Phänomen der Freiheit nicht erklären: wie man die Freiheit zum Bösen ontologisch auffaßt.

Verhältnis erhalten bleiben können. Wenn eine Seins-
schicht dieselbe Kategorie wie eine andere enthält,
dann hat das nichts mit ontologischem Übergreifen oder
irgendwelchem deduktivem System zu tun, weil das Phäno-
men, daß eine Seinsschicht dieselbe Kategorie wie eine
andere enthält, eben nicht das Ergebnis des ontologi-
schen Übergreifens ist oder zu sein braucht. Vielmehr
ist es schon das jeder Schichtstruktur innewohnende We-
sensmerkmal. Allerdings kann die Kategorienlehre Hart-
manns das ontologische Übergreifen der Kategorien nicht
genügend begründen ⁷⁰⁾.

Seine Kritik gegenüber der Grenzüberschreitung der Kate-
gorien in der sogenannten "alten" Ontologie ⁷¹⁾ kann
deswegen allein durch die Unterstützung der analytischen
Weise der Kategorien nur zur Hälfte überzeugend sein.

Die Nüchternheit der Analytik der Seinskategorien Hart-
manns erlaubt keine "Allmacht" einer Seinsschicht. Die
Methode der Analytik trennt, isoliert, während die syn-
thetische Methode verbindet. Aber es ist interessant, daß
die vom Seinsschichtenaufbau ausgehende Theorie am Ende
auch von der Synthese spricht - die metaphysische Syn-
these von Realismus und Idealismus ⁷²⁾, die Hartmann

70) Auch Wenzl versucht das ontologische Übergreifen der
Kategorien ähnlich wie Hartmann zu erklären, und zwar
einfach in analoger Weise. "Jedes Reich hat wieder
seine Feinstruktur, in der es sich zur nächsten Stu-
fe hin steigert, und entwickelt analoge Vorstufen
dessen, was Wesenskern des höheren ist" (Wenzl,
Philosophie der Freiheit, S. 188).

71) Hartmann, Neue Wege der Ontologie, S. 43ff.

72) Wenzl versteht seine Stufenbautheorie als eine Grund-
lage des erkenntnistheoretischen Gegensatzes von
Idealismus und Realismus, indem er im qualitativen
Innen der Materie, im Wesen der Natur den Willen der
Sache zum Sein - so schreibt er - oder den Willen,
sich auszudrücken, annimmt. Die "Spannung der seien-
den Welt gegenüber einer idealen" erklärt sich durch
die realistische Stärke, die aber in die syntheti-
sche Aufhebung zurückgeführt werden muß (Wenzl, ebd.
S. 197).

als diesseits von Realismus und Idealismus geschildert hat. Die Merkmale des freiheitsschöpferischen Charakters der höheren Schicht gegenüber der niederen, des "Führungswillens" der höheren gegenüber der "Dienstbarkeit" der niederen schließen in gewissem Sinne die synthetisch einheitsführende Hoheit der höheren Schichten ein, auch wenn diese Hoheit in seiner Schichtenaufbautheorie keine tyrannische Macht besitzt ⁷³⁾.

II. Das Problem des objektiven Geistseins

Da das Recht als das wirklich geltende nach Hartmann zum "Inhaltsgebiet" des objektiven Geistes, zur "Selbstgestaltung" eines lebenden geschichtlichen Geistseins gehört, ist es nötig, das Problem des objektiven Geistseins kurz zu schildern ⁷⁴⁾, ⁷⁵⁾. Was für eine Seinsqualität oder Seinsschicht bei der Selbstgestaltung dem Recht eigen ist, dies werden wir später in bezug auf den Konfliktscharakter des Rechts zwischen lebendem objektivem und objektiviertem Geist untersuchen.

Hier soll nur von den drei Grundformen des geistigen Seins und besonders vom Verhältnis zwischen objektivem Geist und objektiviertem Geist die Rede sein. Nach Hartmann besitzt das geistige Sein drei Grundformen: persönlicher Geist, objektiver Geist als überindividuell-gemeinsam und zugleich real, d.h. geschichtlich lebender Geist ⁷⁶⁾ und objektivierter Geist. Sie stehen miteinander in dem Verhältnis der "Ergänzung und des Angewiesenseins" ⁷⁷⁾, und sie gehören gemeinsam als untrenn-

73) Die Hoheit der höheren Schichten gegenüber der niederen sollte in seiner Schichtentheorie weder Tyranie noch Ohnmächtigkeit bedeuten; denn die beiden entzogen das Kennzeichen des Entartungsstadiums. Dazu vgl. Wenzl, ebd. S. 185.

74) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 211, 212.

75) Die Selbstgestaltung ist nach Hartmann nicht dem objektiven Geistsein selbst identisch, aber sie läßt das Wesen des objektiven Geistes erscheinen (ebd. S. 206).

76) "der Geist der lebenden Welt" (ebd. S. 76).

bare und konkrete Einheit einer und derselben ontischen Seinsschicht an ⁷⁸⁾.

Nun über das Verhältnis zwischen objektivem Geistsein, und objektiviertem, das durch die Unterscheidung der Objektionsfunktion sich erklären läßt. Objektion bedeutet nach Hartmann Erfassen, Rezeptivität, Aufnehmen, Begreifen. Sie beinhaltet das Verhältnis des Geistes der Welt gegenüber. Sie ist Erkenntnisphänomen; denn Erkenntnis heißt das Zum-Objekt-eines-Subjekts-werden dessen, was erst "ist", was im Gegensatz zu "objektivieren" "objizieren" heißt ⁷⁹⁾.

Hingegen ist Objektivation ein vom Geist geschaffenes Gebilde, das kein Sein unabhängig vom Geist voraussetzt ⁸⁰⁾. Sie bedeutet "Spontaneität", ein Schaffen, ein "In-die-Welt-Setzen" ⁸¹⁾, Herstellung und Stillegung des Gestaltungsprozesses als eine Form der Determination ⁸²⁾. Die geistesgeschichtlichen Wissenschaften haben zuerst mit dem objektivierten Geist zu tun und dadurch indirekt mit dem lebenden, weil der lebende Geist erst in Objektivation greifbar wird ⁸³⁾, d.h. in dem, was nicht er selbst ist ⁸⁴⁾.

78) Ebd. S. 75.

Er unterscheidet das geistige Sein vom Bewußtsein, das zu den Schichten des Seelischen gehört, auch dadurch, daß jenes dem verbindenden Charakter und dieses dem zertrennenden Charakter entspricht - abgesehen davon, daß das geistige Sein vom ungeistigen seelischen getragen ist. Während er das Bewußtsein mit der "Subjektivität" gleichsetzt (ebd. S. 70), bezeichnet er den Denkkakt des geistigen Seins als "objektiv". Dies ist der Grund, warum er in seinem System den objektiven Geist besonders betont hat (ebd. S. 71).

79) Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, Einl., S. 17.

80) Ders., Das Problem des geistigen Seins, S. 118.

81) Ebd. S. 118.

82) Ebd. S. 530. Sie ist deswegen in bestimmtem Sinne ein tyrannisches, konservatives Element im Geistesleben, während das Leben des geschichtlichen Geistes "revolutionär", "ewiger Neuerer" ist (ebd. S. 532).

83) Ebd. S. 521.

84) "Objektivation eben ist Gegenständlichmachung, u.d.h. Faßbarmachung" (ebd. S. 520).

Man kann Objektion als Objektivitätsform an sich selber und Objektivation als Objektivitätsform außer sich selber bezeichnen. "... der lebende Geist hat seine Objektivität stets schon an sich selber; er ist eben "objektiver Geist": Zu seinem Leben bedarf er keiner Objektivität, die außer ihm wäre. Dennoch objektiviert er sich darüber hinaus im Gebilde, das nicht er selbst ist. Und in ihm hat er dann seine Objektivität "außer sich". Aber sie ist nicht dasselbe, die er an sich hatte" ⁸⁵⁾.

Allein eine Form von den dreien kann, wie schon erwähnt, nicht sich vervollständigen. Dem objektiven Geistsein fehlt - Hegelisch gesprochen - das Für-Sich-Sein, das deswegen vom personalen Geist geliehen werden muß ⁸⁶⁾. Umfassend gesagt: um bewußt zu werden, bedarf er des personalen Geistes, und um erfassbar zu werden, bedarf er der ihn fesselnden Objektivation des objektivierten Geistes. ⁸⁷⁾ Da aber nach Hartmann das in der Objektivation Erfasste nicht der objektive lebende Geist selbst ist, und das Fesseln dieses Geistes durch Objektivation immer nachträglich und unvollständig bleibt - ein lückenloses Fesseln des Lebenden ist eine Unmöglichkeit - bleibt die Behauptung der Selbstfesselung des lebenden Geistes ohne ontologisch-metaphysische Fundierung in der Schwebe. Die meisten Konsequenzen in seinen Darstellungen ergeben sich daraus, daß er einerseits methodenbewußt empirisch denkt - das Beschreibungsprinzip der einzelnen Phänomene, andererseits aber, ohne irgendeine bestimmte metaphysische Voraussetzung anerkennen zu wollen, "von oben her" zu denken pflegt. ⁸⁸⁾

85) Ebd. S. 520.

86) Ebd. S. 319.

87) Die Selbstfesselung des Schaffens im Geschaffenen ist in bezug auf die Neubegründung der Objektivität des Rechts an derer Stelle zu erwähnen.

88) Er sagt z.B. es gebe kein Kriterium des Echten beim geistigen Sein (ebd. S. 375). Wenn er allein mit seinem Beschreibungsprinzip zufrieden sein könnte, wäre diese Darstellung selbst schon überflüssig gewesen.

Unsere kritische Ansicht über Hartmanns Kategorienlehre und das Problem des objektiven Geistseins wird mit der Entwicklung dieser Arbeit einleuchtend werden, und zwar in bezug auf die existenziell-ontologische Fragestellung der Ontologiesowas bezüglich der fundamental-ontologischen Fragestellung der Ontologie. Nach jener Fragestellung würden die Kategorien schließlich nur bestimmtes Sein (Seiendes) zeigen, weil die Grenze der Kategorien mit der möglichen Denkbestimmung der Gegenstände zusammenfällt.⁸⁹⁾ Und nach dieser müßten wir über das Geistsein (Seiende) hinaus die das Geistsein grundbedingende Seinsfrage stellen: "Geist ist die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen. Wo Geist herrscht, wird das Seiende als solches immer und jeweils Seiendes ... das Fragen der Seinsfrage, eine der wesentlichen Grundbedingungen für die Erweckung des Geistes ..." ⁹⁰⁾. Kategorien sind immer Kategorien von einzelnen Seienden. Auch können sie an den Grenzen der Seinserkenntnis offenbleiben. Aber diese Offenheit zeigt sich nur und immer als Offenheit vom Seienden. Sowohl als das Ganze von Kategorien als auch als die zur Einheit führenden Kategorien der Urelemente bleiben sie bestimmte Seiende. Sie beschreiben die Seinsweisen des Seienden. Ihnen fehlt das, was das Seiende zum Seienden als solchem macht.

B. Fragestellung der Ontologie.

Zweiter Ansatz: Existentiell-Ontologisch

I. Ursprung existentiellen Philosophierens - Einleitung:

Existenzerhellung und Metaphysik bei Jaspers

Mit dem Satz: "Denke ich ein Sein, so ist es immer ein

89) Vgl. Jaspers, Philosophie III, S. 1.

90) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 37f.

bestimmtes, nicht das Sein" ⁹¹⁾, sind wir nun auf einen völlig anderen, neuen Weg der Fragestellung der Ontologie gestoßen. Wir sind in der Lage, die radikale Umorientierung des Ganzen der Seinsfrage schlechthin annehmen zu müssen, um uns dem Horizont der Seinsfrage Jaspers' und Heideggers zu nähern.

Es kommt nun auf das Sein an, nicht auf das Seiende, nicht auf die Seinsweise und damit weder auf das Gemeinsame von Seinsweisen noch auf den Ursprung der Seinsweisen ⁹²⁾. Da Hartmann den Problemkreis der Seinsweisen direkt an den des Seins anknüpfen konnte, konnte er sich keine (wesentliche) Lücke zwischen der Summe der vielfachen Seinsweisen und dem Sein selbst vorstellen. Jaspers und Heidegger gehen nun gleich von dieser Lücke, der sogenannten ontologischen Differenz zwischen Seiendem und Sein aus, auch wenn ihre Seinsentwürfe in einer je eigenen Weise gemacht wurden: bei dem ersteren das formale Transzendieren der möglichen Existenz zum Sein in dem existenz-erhellenden Reflektieren (in dessen dialektischer Relativierung, "für das Philosophieren ist Sicherheit nur Stufe" ⁹²⁾, bei dem letzteren das Seinsverständnis des Da-Seins ⁹³⁾.

Wir wollen nun mit Jaspers anfangen. Das Ganze der Philosophie Jaspers' geht den Weg der Suche nach dem Sein, und seine Gliederung der Philosophie entspricht daher

91) Jaspers, Philosophie I, S. 19.

92) Ebd. S. 6.

93) Wenn wir die Texte von beiden lesen, bekommen wir den Eindruck, daß die Motivation oder der Impuls der Seinsfrage bei Jaspers vom Anfang bis zum Ende immer meinetwegen (Selbstvergewisserung), in der der Tradition noch möglichen Weise gestellt ist, während bei Heidegger die Motivation um des Seins willen und von diesem 'her' ist. "Ich kann vom Sein nur auf die Weise wissen, wie ich durch mich bin". (ebd. S. 324).

dem Gang der Seinsvergewisserung. Die Frage selbst "was das Sein ist" ist nach Jaspers aber unmöglich zu beantworten, denn das Sein als eigentliches festzuhalten und in einem wißbaren Sinn zu finden ist unmöglich. Deswegen wendet er sich statt der Beantwortung der Seinsfrage zuerst an den das Sein Suchenden selbst. Die Frage "Was ist das Sein?" wurde von der Frage "Wie komme ich zum Sein?" in den Hintergrund gedrängt. Die Antwort auf die letztere Frage ist nun nach Jaspers Existenz-erhellung. Mehr noch: Erst das existenz-erhellende Denken ermöglicht die Seinsgewißheit. Was im Philosophieren sich zu erhellen erwartet ist, ist vor allem Existenz, nicht das Sein; Philosophieren heißt nach Jaspers sich in die Existenz, d.h. in die das Sein suchende mögliche Existenz zu vertiefen. Die Suche nach dem eigentlichen Sein ist bei ihm der Weg zu sich selbst ⁹⁴⁾: Ich muß das Sein suchen, um mich eigentlich zu finden. Das Suchen nach dem Sein ist also Verlangen von mir zu mir, um selbst zu sein. Hat Jaspers denn damit die Existenz-erhellung an die Stelle der Seinsfrage schlechthin gesetzt? Eben nicht. Weil Existenz-erhellung nur die Antwort auf die Frage: Wie komme ich zum Sein? enthält, nicht auf die Frage: Was ist Sein? Philosophieren aus möglicher Existenz hat Existenz nicht zum letzten Ziel. Existenz-erhellung gehört deshalb nach Jaspers zu einem Ziel bei der Suche nach dem Sein.

Existenz als Sein der Freiheit ist im Gegensatz zum Objektsein als Sein des Bestandes Ursprung ⁹⁵⁾. Aber sie ist Ursprung für mich, nicht des Seins überhaupt ⁹⁶⁾.

94) Ebd. S. 324.

95) Existenz ist Sein, wenn es mir im eigenen Ursprung gegenwärtig werden kann dadurch, daß ich es selbst bin.

96) Ebd. S. 18.

Die mögliche Existenz hat im Gegensatz von Sein als Bestand und Sein als Freiheit keine endgültige Befriedigung.

Freiheit ist immer Freiheit als "Mitteilbarkeit im erweckenden Appell". Existenz als mögliche bezieht sich also notwendig auf Transzendenz, in der das eigentliche Sein zu suchen ist. Das letztliche Offenbarwerden des Seins im Scheitern, der Seinsausdruck im Chiffreschriftlesen geschieht über die Existenzerhellung der möglichen Existenz hinaus in der Metaphysik der Transzendenz⁹⁷⁾. Transzendenz ist das, was in dem metaphysischen gegenständlichen Gehalt - als diese Form des Gegenständlichseins, und zwar nur für die daseinsgebundene Existenz - das Sein ist. Es ist eine falsche Ansicht, wenn man das Thema der Philosophie Jaspers' einzig in der Darstellung der Existenzerhellung aufgehen lassen wollte. Existenzerhellung ist eine Modifikation der Gliederung des Philosophierens, die der Sache nach dem Sein Impulse gibt⁹⁸⁾.

97) Transzendenz und Transzendieren sind nach Jaspers zu unterscheiden. Transzendieren ist "Methode" (ebd. S. 4) des Philosophierens aus möglicher Existenz, während Transzendenz das ist, worauf Existenz sich bezieht. Philosophieren aus möglicher Existenz heißt "in eine leere Tiefe hinaus zu klarer Vergegenwärtigung" zu schreiten. Dies ist nach ihm nur durch die Methode des Transzendierens (Transzendieren zum Undenkbaren, über Subjekt und Objekt, zum Einen) möglich, was kein Tatbestand, sondern eine Möglichkeit der Freiheit im Dasein bedeutet. Je nach der Weise des formal methodisch gedachten Transzendierens gliedert sich prinzipiell das Philosophieren. Jaspers hat entsprechend seiner Gliederung der Philosophie von drei Formen des Transzendierens gesprochen. Transzendieren in Weltorientierung, Transzendieren in Existenzerhellung und Transzendieren in Metaphysik. Das metaphysische Transzendieren ist als die letzte Form des Transzendierens Transzendieren zum Sein. Zwischen den Weisen des Transzendierens besteht ein bestimmtes, so geartetes Verhältnis, daß "... die eine ... der anderen nicht nur folgt, sondern ihr rückwärts neuen Sinn gibt. Sie durchdringen sich so, daß eine ohne die andere verlorengehen müßte" (ebd. S. 44).

98) Seine Gliederung des Philosophierens ist - in gewöhnlichen Worten gesagt - aus den Seinsweisen hervorgegangen (ebd. S. 37). Da er sich in der noch gegenwärtig zu begreifen bemühte, ist der Ausweg von der Seinsweise zum Sein bei ihm nur auf der Position der Seins-

II. Die Möglichkeit einer existentiellen Ontologie (Einwand gegen Jaspers)

Mit der Behauptung, es gebe kein System und keine Logik der Existenz als des Prinzips der Existenzphilosophie, pflegt man auch zu behaupten, es gebe keine Ontologie der Existenz. Unsere als Einwand gedachte Frage läßt sich nun so formulieren: Ist eine existentielle Ontologie ähnlich wie eine existentielle Logik und ein existentielles System unmöglich ⁹⁹⁾? Was ist hier denn unter Ontologie zu verstehen?

Jaspers sagt: Ontologie bei der Darstellung der Existenzialontologie hebe als "Lehre" vom Wesen der Existenz den alles Wissen übersteigenden Ernst des Existierens auf. (Vgl. auch Philosophie II, S. 434). Gegenüber dieser These Jaspers' versuchen wir die Möglichkeit einer Ontologie der Existenz darzustellen ¹⁰⁰⁾.

99) Z.B. Fr. Heinemann weist die Neigung zur ontologischen Erläuterung der Existenz als einen Irrweg zurück: "Eine 'fundamentale Ontologie der Existenz' kann nicht konstruiert werden; denn unternimmt man dies, so akzeptiert man Existenz als eine spezifische Art des Seins, d.h. es wird eine noch fundamentale Ontologie des Seins, falls dieser pleonastische Ausdruck gestattet ist, vorausgesetzt" (Existenzphilosophie lebendig oder tot?, S. 181).

100) Unsere Position liegt nicht in der Existenzphilosophie, von der man als eine zeitgenössische philosophische Strömung zu sprechen pflegt. Heinemann hat recht, wenn er sagte: die Existenzphilosophie ist insofern, "als das Existenzprinzip als Grundprinzip einer umfassenden Philosophie nicht ausreicht und in der Tat von Heidegger, Jaspers, Marcel und Sartre aufgegeben ist" (ebd. S. 189). Vielmehr wenden wir uns der "Existenz", dem "Existenzialen" zu, und zwar nicht im Sinne irgendwelcher deskriptiven Aussage (Daseinsbeschreibung), sondern in dem Sinne, daß keine endgültige Aussage über "Existenz" und "Existenziale" möglich ist.

Der hauptsächliche Fehler der Abneigung gegenüber "Ontologie der Existenz" liegt darin, daß sie sich unter ontologischen Sachverhalten nur jene ontologische "Analytik", "Kategorien", "Seinsweise" vorzustellen vermochte. Mehr noch: die Identifizierung der ontologischen Erörterung mit der Weltorientierung oder der statischen Analytik der kosmologischen Schichten. Es ist eine noch unentschiedene Frage, ob Kosmologie der einzige Weg zur Ontologie des Sein ist, ob Ontologie ohne Kosmologie deswegen eine Unmöglichkeit ist. Wir nehmen an, daß der Weg zum Sein plural und letztlich offen bleibt. Würden wir damit doch nicht bloß dem Wort Sein wie bezaubert nachlaufen? Darüber können wir uns weder optimistisch noch pessimistisch verhalten, denn der Versuch der Überwindung des Unterwegsseins - dabei schätzen wir den Versuch des Fragens weder höher noch leichter als den des Beantwortens - bleibt ewig unterwegs.

Nun haben wir eine hypothetische Möglichkeit, einen neuen Weg zum Sein zu eröffnen, unentschieden, ob die vorausgesetzte Ontologie des Seins nur durch diese Möglichkeit zu erreichen ist: Ontologie der Existenz.

Dieser Weg ist durchaus ontologisch. "Existentiell" ist als eine spezifische Weise des Seins zu akzeptieren ¹⁰¹⁾. Dadurch prüft die existentielle Ontologie das Merkmal der Regionalität, und was zugleich die Voraussetzung des besonderen Charakters dieser Regionalität unter der Voraussetzung der "fundamentalen Ontologie" bedeuten würde. Die Hinweise auf die drei Gefahren, dem "ontologischen Status Verhaltensweisen zu verleihen, die keinen Anspruch auf diese Würde haben; etwas für dauernd und universal zu halten, das nur zeitlich und partikular ist; und Werturteile mit Tatsachenfeststellungen zu vermischen", ist für uns keine bloße Gefahr, sondern damit ist auf die Möglichkeit der Erweiterung der ontologischen Erörterung hingewiesen.

101) Auf diese Weise weichen wir von Heinemann ab. Vgl. dazu Heinemann, (ebd. S. 181, 194).

III. Sein als Objektsein im weltorientierenden Denken von Jaspers

1. Objektsein in der kategorialen Bestimmtheit

Jaspers hat in seinem Werke "Philosophie" das Thema der Philosophie nach dem Prinzip der Gliederung des Philosophierens, d.h. mit anderen Worten, nach den Weisen des formalen Transzendierens systematisch als philosophische Weltorientierung, Existenzerhellung und Metaphysik bezeichnet. Zu dem weltorientierenden Denken ist vom Sein als wißbarem und bestimmtem die Rede. In der Weltorientierung geschieht das Wissen von einem bestimmten Sein, das dem erkennenden Subjekt Ich in seiner Verzweigung und seiner Vielfältigkeit als Gegenständlichkeit erscheint. Dieses zum Ich korrelative und nicht aus sich bestehende Sein nennt Jaspers Objektsein oder "Sein als Bestand" ¹⁰²⁾. Objektsein ist in diesem Sinne auch "Gewußtsein" und "Gedachtsein" ¹⁰³⁾, das in bezug auf das Ich und andere Gegenstände steht ¹⁰⁴⁾. Das Ich ist in diesem Fall erstens Ich als empirisches Dasein, d.h. zum Objekt gewordenenes Subjekt. Zweitens ist es das Ich-sein überhaupt, das die Subjektivität als Bedingung allen Objektseins bedeutet. Dieses Ich nennt Jaspers Bewußtsein überhaupt. Man kann das Bewußtsein überhaupt mit dem "Verstand" gleichsetzen. Durch dieses Bewußtsein überhaupt nehme ich an der anderen Welt als Ich teil: Das Bewußtsein überhaupt ist jenes Subjekt, das in der Subjekt-Objekt-Spaltung einen Pol ausmacht ¹⁰⁵⁾.

102) Jaspers, Philosophie I, S. 30. "Objekt" heißt nach dem Sprachgebrauch Jaspers Gegenständlichkeit, "objektiv" Allgemeingültigkeit, und "Objektivität" - wörtlich - die "Verschmelzung" von beiden Bedeutungen (ebd. S. 28). Dem Objektsein, dem Sein als Bestand hat Jaspers das Sein als Freiheit gegenübergestellt. Darüber später in bezug auf das existenz-erhellende Denken.

103) Jaspers, Philosophie III, S. 1.

104) Ders., Philosophie I, Einführung, S. 30.

105) Vgl. ebd. S. 44.

Das Objektsein ist bestimmtes Sein. Und insofern, als Jaspers die Grundweisen der Bestimmtheit dieses bestimmten Seins zu zeigen der Angelegenheit der Kategorien zugehörig sieht, ist dieses Objektsein kategorial bestimmtes Sein ¹⁰⁶⁾.

Dieses Objektsein kann nicht das Sein schlechthin sein. Das Sein als das Umgreifende ist nach Jaspers das, was in der Spaltung von Ich und Gegenstand zur Erscheinung kommt. Dieses Umgreifende selbst bleibt dunkel und unbegründbar: "Jedes Gedachtsein bedeutet Herausgefallen-sein aus dem Umgreifenden" ¹⁰⁷⁾.

2. Existentielle Relevanz des Objektseins

Daraus, daß das Objektsein nicht das Sein schlechthin ist, daß das Bewußtsein überhaupt durch seine Weltorientierung zwar "im Dienste des Seinsuchens steht", - in diesem Sinne ist die Weltorientierung nach ihm die philosophische - "an sich selbst aber kein Suchen des Seins" sein kann, ergibt sich die Grenze des weltorientierenden Denkens klar ¹⁰⁸⁾.

106) "Das Seiende einzuteilen nach den Seinsweisen, dienen die Kategorientafeln" (Philosophie III, S.36). Jaspers versteht "kategorial" gleich wie "bestimmbar". Anders als bei Hartmann betrifft die Kategorienlehre bei Jaspers nur die Seinsweisen (Bestimmtheit) des Seienden, das wiederum anders als das Sein sein sollte: Über die Bezeichnung "Ontologie" als eine "Form der Unphilosophie", Der philosophische Glaube, S.108. Übrigens würde Hartmann in seiner Kategorientheorie mit der kategorialen Bestimmtheit im Jasperschen Sinne nicht übereinstimmen; denn, was in seiner Kategorientheorie zu bestimmen ist, ist nicht das "Sein als Bestand" (Beharrendes), sondern das Sein des Werdens, das als die allgemeine Seinsart des Realen bei Hartmann den Gegenstand seiner Seinslehre überhaupt bildet (Vgl.dazu Zur Grundlegung der Ontologie, S. 60).

107) Jaspers, Philosophie, I, Einführung, S. 31.

108) Ders., Philosophie I, S. 24.

Mit der Grenzerhebung ist aber andererseits auf die existentielle Relevanz des Objektseins hingewiesen: "Das objektive Sein der Weltorientierung ist in keiner Gestalt für sich selbst zu isolieren. Philosophisch fasse ich erst Fuß in ihm, wenn ich ursprünglich weiß, daß ich es durchbrechen muß" ¹⁰⁹⁾. Die Grenze der Wißbarkeit in der Weltorientierung und damit das Aufhören des Wissens vor dem "Abgrund des Nichts" gibt erst der Existenz die Möglichkeit, über die Welt hinaus zu transzendieren ¹¹⁰⁾. Die Grenze des Gegenständlichseins ist erst nach der ausnahmslosen Durchführung der Weltorientierung erreichbar: "Durch die Weltorientierung des Bewußtseins überhaupt gewinnt Existenz den Raum ihrer metaphysischen Erhellung" ¹¹¹⁾.

VI. Sein im existenzzerhellenden Denken Jaspers

1. Existenz als das Sein des Suchenden

a) Existenz als Möglichkeit, Werden

Das Sein des Suchenden als solches ist "mögliche Existenz" ¹¹²⁾. "Dieses Sein bin ich selbst als Existenz. Sie bin ich, sofern ich mir nicht selbst Objekt werde". ¹¹³⁾ Angesichts der Grenze der Wißbarkeit durchbreche ich als Existenz die "Immanenz des Bewußtseins". Dieses Durchbrechen der Immanenz des Bewußtseins durch Existenz ist das Ursprungsbewußtsein, das selbstbewußtes Suchen des Seins bedeutet ¹¹⁴⁾.

109) Ebd. S. 30. "wie sie (Welt) mir gegeben ist, wird sie mir erst zugänglich durch meine Aktivität" (ebd. S. 77).

110) Ebd. S. 145.

111) Ebd. S. 134.

112) Ebd. S. 24.

113) Philosophie II. S. 1. "Wenn es mir in eigenem Ursprung gegenwärtig werden kann dadurch, daß ich es selbst bin" (ebd. S. 28).

114) "Existenz ist nicht Ziel, sondern Ursprung des Philosophierens, das in ihr sich ergreift" (Philosophie II, S. 5).

Dieses Sein als mögliche Existenz ist als solches un-gegenständlich: "Existenz ist aber kein Begriff, sondern Zeiger, der auf ein 'Jenseits aller Gegenständlichkeit' weist" ¹¹⁵⁾. Daher ist nicht mein Dasein Existenz ¹¹⁶⁾. Im Dasein bleibt sie Möglichkeit: Aus ihrer Möglichkeit lebe ich ¹¹⁷⁾: "Sie ist ein in der Polarität von Subjektivität und Objektivität als Dasein sich erscheinendes" ¹¹⁷⁾. Der Mensch ist mögliche Existenz, weil er nicht bloß ein Teil der Welt ist, sondern durch den Appell an die Freiheit des Selbst selbst sein kann.

Daß Existenz nicht ist, sondern sein kann und sein "soll", heißt, daß Existenz erst wird ¹¹⁸⁾. So ist Existenz als Möglichkeit Werden, und zwar Werden als "Prozeß des Sichverstehens" durch freies Sicherergreifen. ¹¹⁹⁾

Da Jaspers selber Existenz nie als einen Seinsmodus fassen wollte, könnte er nicht zustimmen, wenn man seinen Begriff "Werden" als eine "Form des Seins" (d.h. eine Seinsweise) sieht ¹²⁰⁾, wie Hartmann dies gefaßt hat

115) Philosophie I, S. 26.

116) Über die wesentliche Differenz im Hinblick auf den Daseinsbegriff zwischen Jaspers und Heidegger. vgl. H. Fahrenbach, Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen Karl Jaspers und Rudolf Bultmann, in: Theologische Rundschau, Bd. 24, 1957/58, S. 105ff., S. 124 Anm. 1.

117) "... der Mensch ist im Dasein mögliche Existenz" (Philosophie II, S. 2).

118) Ebd. S. 1. "Existenz ... erst wird, nicht ist" (Philosophie III, S. 19).

119) "Existenz selbst ist unverstehbar. Sie wird in der Verstehbarkeit, durch die sie in die Sphäre des Allgemeinen tritt, zugänglich; Sie selbst aber ist der Prozeß des Sichverstehens" (Philosophie II, S. 12).

120) Z.B. wie Hartmann. Indem er werden als die "allgemeine Seinsart des Realen" sieht, hat er das Problem des Seins mit dem des "Seins; des werdens" gleichgesetzt und, die Seinsweise des Werdens zu bestimmen, als die Aufgabe der Seinslehre bezeichnet. Auch Conrad-Martius (Die Zeit, S.346): Sein sei konstitutiv ein Werden.

Wir haben in der Tat aber keine andere Möglichkeit, als daß wir Existenz (als Werden) als eine Seinsweise ergreifen, völlig abgesehen davon, daß ein Denker z.B. wie Heidegger ¹²¹⁾ für die Seinsweise Existenz (Existenzial) auf jeden Fall das Wort "Kategorie" vermeiden möchte. Wenn wir mit der Überlegung Hartmanns in diesem Zusammenhang nicht übereinstimmen können, ist es nur deswegen, weil er, anders als Jaspers, die Seinsfrage mit den Kategorien des Seienden zu beantworten versucht und die Differenz zwischen der Seinsweise und dem Sein als Transzendenz nicht eingesehen hat. Der Begriff Werden als die Seinsbestimmung der Existenz ist vielmehr von dem Werden als "Im-Sein-selbst" ¹²²⁾ oder "Zum-Sein-Kommen" zu unterscheiden.

b) Existenz und das Allgemeine
(Daseinsgebundenheit der Existenz)

Jaspers betont dauernd, daß die Erhellung der Existenz möglich ist nur im "Medium des Allgemeinen" ¹²³⁾, das in der philosophischen Weltorientierung durch adäquates Gegenstandswissen uns vermittelt wird. Wenn Jaspers Existenzerhellung auch "reflektierende Erhellung" ¹²⁴⁾ nennt, ist es deswegen, weil Existenz das Allgemeine als

121) Über das Verhältnis zwischen Existenzialen und Kategorien bei Heidegger siehe Sein und Zeit, S. 44.

122) Diese Auffassung setzt den Vorrang des Seins vor dem Seienden voraus. Sie gehört zu dem Versuch, im Sein Entwicklung, Absolutheit und Relativität zu sehen. Werden ist dann ein Werden der ordnenden Aufgabe und damit der ontologischen Ordnung selbst. Diese ontologische Ordnung hat in sich "eine innerlich notwendige Geschichte des Seins", nämlich eine "ontologische Geschichte" gegenüber der Geschichte des Seienden.

123) Jaspers, Philosophie II, S. 16, Philosophie I, S. 46.

124) Philosophie I, S. 46.

Medium des Wissens voraussetzt und sicherst in und durch die Operierung mit diesem allgemeinen Inhalte auf Transzendenz bezieht.

Der Grad der Möglichkeit der Existenzerhellung hängt von der Klarheit der Daseinsanalyse ab. Die Existenzerhellung steht stets in Beziehung auf das Allgemeine. Die Erklärung des Verhältnisses der Existenz zur Welt bekommt nach Jaspers ihren Sinn nur im Hinblick auf die existentielle Relevanz des Allgemeinen ¹²⁵⁾. Die Bezogenheit der Existenzerhellung auf das Allgemeine beinhaltet nicht, daß die Existenzerhellung selbst allgemeingültig werden kann: "Die philosophische Existenzerhellung kann daher wohl stets in Allgemeines übersetzen, aber nicht selbst allgemeingültig werden, wohl allgemeinverständlich sein, aber nur für mögliche Existenz!" ¹²⁶⁾

Die Allgemeinverständlichkeit trifft nach Jaspers nur das Bewußtsein überhaupt. Es kann aber einen dialektischen Vereinigungspunkt geben, wo das Allgemeine augenblicklich von Existenz getragen wird. Aber diese durchbricht es wegen ihrer Wesenstendenz. Das Allgemeine wird durch die reflektierende Erhellung der Existenz dialektisch relativiert.

Um diesen Zusammenhang zu verdeutlichen, betrachten wir kurz das Verhältnis von Existenz und Idee bei Jaspers. Idee hieß nach ihm "Kosmos des Geistes" als die das "Bild der geistigen Welt" gebende Ganzheit ¹²⁷⁾.

125) "... für ihn als mögliche Existenz aber ist die Welt das, worin und wodurch er sich mit anderer Existenz auf Transzendenz bezieht. Die Welt wird zur zeitlichen Stätte der Existenz" (Philosophie I, S. 82).

126) Philosophie II, S. 16.

127) Philosophie III, S. 117.

Aber ich bin nicht selbst das Bild der geistigen Welt,
"es ist wohl als Möglichkeit mehr, als Wirklichkeit
aber weniger als ich" 128)

c) Existenzzerhellung und Daseinsanalyse

Die Existenz, das Sein des Suchenden ist selbst ungegenständlich, sie ist kein weltlich daseiender Gegenstand. Deswegen muß die Vergewisserungsweise der Existenz anders sein als eine adäquat erkennbare Vergegenständlichung. Als die eigenartige Vergewisserungsweise der Existenz schlägt er den Weg der "Erhellung" durch "Appellieren" und "Erwecken" vor. Wenn für Bewußtsein überhaupt das "Begründen" durch das Aufzeigen, Darstellen, Strukturieren sachadäquat ist, so für Existenz die "Erhellung" durch Appellieren und Erwecken 129):
"Je mehr in der Ontologie nicht die Methode erhellenden Spiegelns, appellierenden Eindringens in die Freiheit, begrifflich unreflektierbaren Schwebens im Gedankenvollzug, ironischen Kreisens, sondern das Aufzeigen, Darstellen, Strukturieren herrscht, desto mehr wird sie Lehre vom Vorhandenen" 130).

128) An mehreren Stellen finden wir, daß Jaspers das Wort Idee in ähnlicher Weise wie Existenz gebraucht hat. Es ist nicht klar, ob Jaspers Idee als eine Seinsart bezeichnen wollte oder nicht. Er spricht vom "freien schweben" ideeller Ganzheiten (ebd. S. 117) ähnlich, wie es bei Hartmanns idealem Sein lautet. Wenn wir den oben zitierten Satz (Anm. 127) auch so umformulieren können: es ist wohl als Möglichkeit mehr, als Wirklichkeit aber weniger als Existenz, dann unterscheidet sich die Seinsweise der Idee von der der Existenz, abgesehen davon, wie man das freie Schweben ideeller Ganzheiten a priori - ontologisch fundieren kann.

129) Jaspers, Philosophie I, S. 47.

130) Ders. Allg. Psychopathologie, S. 649.

Der Weg der Erhellung kommt daher dem "Weg der Offenbarung wesentlichen Seins im Zusichselbstkommen" ¹³¹⁾ entgegen. Das durch Erhellung von Möglichkeiten appellierende Denken betrifft nämlich die unbedingte Glaubensmöglichkeit der existentiellen Selbstvergewisserung ¹³²⁾. Dieses durch Erhellung appellierende Denken zielt nicht auf die geschlossene, ganzheitliche Auslegung des wesentlichen Seins ab; denn es handelt sich bei Jaspers um das, was von Anfang an schon gespalten ist.

Der Weg der Erhellung ist darum indirekt erreichbar: "Da Existenz, der Ursprung des eigentlichen Wissenswollens, unerkennbar ist, muß das philosophische Denken, auf sie zurückgewiesen, sich an ihr ursprünglich spalten, um indirekt zu treffen, was es nicht geradezu erreichen kann" ¹³³⁾, "Vom Umgreifenden philosophieren, das würde bedeuten, einzudringen in das Sein selbst. Das kann nur indirekt geschehen" ¹³⁴⁾.

Daß die Existenzerhellung die Möglichkeit des Einzelnen in seiner Unbedingtheit trifft und die Seinsgewißheit ermöglicht, läßt Existenzerhellung von der Daseinsanalyse unterscheiden, die, von Jaspers als Bewußtseinsanalyse verstanden, im Gegensatz zu jener das "Allgemeine des Daseins" und die Seinserkenntnis treffen würde: "Nicht durch Konstruktionen des Daseins komme ich zum Sein, sondern mit ihrer Hilfe durch einen Sprung. An dessen Möglichkeit aber appelliert nicht mehr eine Daseinsanalyse, sondern Existenzerhellung" ¹³⁵⁾.

131) Ebd. S. 48.

132) Das Verhältnis zwischen der philosophischen Existenz-
erhellung und der theologischen Existenzmitteilung,
die begrifflich von Kierkegaards Unterscheidung des
Christlichen von der Spekulation stammt, hat H.
Fahrenbach ausführlich untersucht (Philosophische
Existenzerhellung und theologische Existenzmit-
teilung).

133) Jaspers, Philosophie I, S. 27.

134) Jaspers, Einführung in die Philosophie S. 31. Auch
vgl. Philosophie I, S. 27.

135) Philosophie I, S. 12.

Daseinsanalyse bildet eine Grenzkonstruktion gegen
Existenzerhellung ¹³⁶⁾.

d) Über die These: Ontologie als Form der Unphilosophie

Wie schon erwähnt, behauptet Jaspers einmal in seinem
existenzerhellenden Denken die Unterscheidung der Exi-
stenzerhellung von der Ontologie, ein anderes Mal in
seiner Metaphysik die Unterscheidung des Lesens der
Chiffreschrift von der Ontologie, und schließlich ver-
neinte er Ontologie als Form der Unphilosophie ¹³⁷⁾.

Um ein Mißverständnis zu vermeiden, müssen wir zuerst
betrachten, was Jaspers unter dem Begriff "Ontologie"
versteht. Ontologie ist auch nach ihm Lehre vom Sein,
sie hat als Ziel Wissen vom Sein als solchem. Der ent-
scheidende Scheideweg Jaspers von anderen in diesem
Zusammenhang aber ist, daß Jaspers davon ausgeht, daß
Wissen vom Sein selbst unmöglich ist; Wissen bleibe immer
nur Wissen von etwas im Sein. Daher bleibt Ontologie als
durchgeführte Form notwendig immer "unwahre" Ontologie
¹³⁸⁾. Sie kann höchstens Immanenzlehre vom Sein als
Seiendem, die durch die universale Kategorienlehre ver-
treten wird: "In Erfüllung dieser Aufgabe wird sie nie-
mals das eine Sein treffen, sondern nur den Weg frei-
machen, sich seiner zu vergewissern. Sie wird heute
nicht mehr Ontologie als Metaphysik, sondern Ontologie
als Kategorienlehre sein" ¹³⁹⁾.

136) Wenn Heidegger Daseins (Existenz-)analyse erörtert,
ist es inhaltlich natürlich ganz anders als nach
dem Jasperschen Sprachgebrauch. Die Daseinsanalytik
heißt bei Heidegger, das existierende Dasein im Hin-
blick auf die ontologische Struktur seines Seins -
Seinsverfassung, Seinsverständnis - in rein formal
a priori-ontologischer Art, nicht empirisch-
analytischer Weise, auszulegen. Das Thema der Exi-
stenzerhellung würde wiederum von der Daseinsausle-
gung im Sinne Heideggers zur Frage der "existenzia-
len Anthropologie" der empirischen Existenz zugehö-
rend verstanden (vgl. Sein und Zeit; S. 194, 301, 12).

137) Jaspers, Der philosophische Glaube.

138) Ebd. S. 108.

139) Philosophie I, S. 24.

Ist daher nun die Jaspers'sche Metaphysik Metaphysik ohne Ontologie? Oder nichtontologische Metaphysik? Fehlt Ontologie bei ihm eigentlich? Diese Frage soll verneint werden. Denn Ontologie bedingt entweder die Möglichkeit der Metaphysik, oder ihre Weiterführung fordert schon notwendig Metaphysik ¹⁴⁰⁾. Und insofern, als Jaspers Metaphysik geschrieben hat, kann ein ontologischer Horizont bei ihm nicht fehlen. Und insofern, als er Existenzphilosophie in ihrer Bezogenheit auf Metaphysik - wobei Sein als Transzendenz thematisiert ist - auffaßt ¹⁴¹⁾, können wir auch Existenzzerhellung nur entweder als eine Ontologie (im Sinne der Betonung der Regionalität) oder als unterwegs zur Ontologie des Seins verstehen.

Bevor wir uns den kritischen Bemerkungen zuwenden, bleiben wir noch einmal bei Jaspers' Ontologie-Verständnis. Er sieht Ontologie als Lehre vom All und Lehre vom Einzelnen. Und er behauptet, diese Lehre je nach der Tendenz zur objektiven Seite oder subjektiven Seite zu beschreiben: Ontologie als Lehre vom All war einmal auf der Seite der Objektivität "metaphysischer Realismus" gewesen und auf der Seite der Subjektivität "ein alles Sein im Selbstbewußtsein auflösender Idealismus". Als Lehre vom Einzelnen war es einmal Pluralismus und Monadenlehre ¹⁴²⁾. Jaspers sieht die mögliche Durchführung der Ontolo-

140) Lotz kritisiert Jaspers in diesem Zusammenhang, und zwar aus einem anderen Grunde als wir. Er versteht Ontologie als Wissenschaft vom allgemeinen Sein, das vom absoluten Sein als Metaphysik zu unterscheiden sei und sagt: "... eine Metaphysik aber, der nicht das Abbild den Weg zum Urbild bahnt, vermag das absolute Sein nicht zu bestimmen; wie das absolute Sein für sie in eine unerreichbare Ferne rückt, so wird sie selbst auf einen Glauben reduziert, der sich entweder nicht oder nur durch ein verstohlenes Wiedereinführen des allgemeinen Seins rechtfertigen läßt. Deshalb fordert die Metaphysik als Möglichkeit: bedingung ihrer selbst die Ontologie, wodurch zugleich das Wissen an die Stelle des Glaubens tritt und die Freiheit begründet" (Sein und Existenz, S. 313f).

141) "Existenzphilosophie ist im Wesen Metaphysik, Sie glaubt, wovon sie entspringt" (Jaspers, Philosophie I, S. 27).

142) Ders., Philosophie II, S. 429.

gie nur innerhalb des Gesichtspunktes des Objekt-Subjekt-Schemas. Die Behauptung, Existenzerhellung sei nicht Ontologie, hat ihren Grund gerade hier. "Da aber Existenz nicht als Objekt und nicht als objektiviertes Subjekt sein kann, sondern Ursprung bleibt, der in Subjektivität und Objektivität nur appellierend zu erhellen ist, so würde Existenzerhellung vereitelt, wenn sie sich als ontologische Lehre entwickelte" ¹⁴²⁾.

Man kann hier zwei Fragen als Einwände stellen: Hat jene Ontologie in der metaphysischen Tradition ihre Gesichtspunkte nur innerhalb des Subjekt-Objekt-Schemas gehabt oder doch nicht auch jenseits des Realismus und Idealismus? Wenn Ontologie als Immanenzlehre vom Sein als Seienden nicht das Sein trifft, und nur den Weg freimachen kann, sich seiner zu vergewissern, was würde die "unwahre Ontologie" Jaspers im Grunde anderes beinhalten als die Existenzerhellung, die nach Jaspers dem Sein letztlich offen bleibt? Anders: Macht doch auch nicht Existenzerhellung gerade den Weg frei, sich seiner zu vergewissern? Man kann ja wohl sagen, daß er den Terminus "Ontologie" um der Ontologie willen in ontologisch-metaphysischer Art abgelehnt hat! Das Aufhören des Verlangens nach Ontologie in dem Scheitern des Seins für Bewußtsein überhaupt und mögliche Existenz "um sich in den Impuls zu verwandeln, das Sein, das ich nie als Wissen erwerben kann, durch Selbstsein zu gewinnen", geschieht um der metaphysisch erhöhten fundamentaleren Aufgabe der Ontologie willen.

Es ist nicht richtig, wenn Jaspers die ontologischen Aussagen im Gegensatz zur existenzzerhellenden Tiefe als nur innerhalb des Gesichtspunktes des Subjekt-Objekt-Schemas möglich faßt: "Objektivitäten und Subjektivitäten sind in ihr (Existenzerhellung) nicht als sachliche Feststellung gemeint, sondern als facta der Weltorientierung gleichsam abgehört. ...Würde Existenzerhellung durch ontologische Aussagen für Existenzen zu einer neuen Objek-

tivität des Subjektiven führen, so wäre solche Erstarrung appellierenden Denkens in ihrer Erkenntnisbedeutung nichtig und Werkzeug des Mißbrauches" ¹⁴³⁾.

2. Existenz als Signum der Seinsgewißheit (Ungenügen am Sein als Freiheitssein)

Daß Existenz nicht schlechthin das Sein ist, ergibt sich daraus, daß Freiheit als Selbstsein sich nicht das Letzte ist. "... Sie ist nur in der Zeit auf dem Wege, wo noch mögliche Existenz sich verwirklicht. Sie ist nicht das Sein an sich" ¹⁴⁴⁾, "Sie (Existenz) verliert ihre Offenheit für ihr eigentliches Werden, wenn sie sich für das eigentliche Sein hält" ¹⁴⁵⁾. Die Existenzphilosophie Jaspers unterscheidet in diesem Punkt sich von dem Existenzialismus. Irgendwelche Verabsolutierung der Existenz wäre gefährlich; wir können in keinem Sinne Welt aus der Existenz hervorgehen lassen ¹⁴⁶⁾.

Wenn Existenz Ruhe und Unruhe in einem ist, kommt die Spannung in der Existenz daraus, daß sie nicht in sich selbst fundiert ist, sondern in ihrer "transzendenten Abhängigkeit" ¹⁴⁷⁾. "Sie (Existenz) ist das Unüberwindbare, weil unendliche Ungenügen, das eins ist mit dem Suchen der Transzendenz" ¹⁴⁸⁾. Der "lenkende Antrieb des Suchens" ¹⁴⁹⁾ der Existenz, der Antrieb als Ursprung prägt die "existentiellen Bezüge zur Transzendenz", die sich ruhelos bewegen.

¹⁴³⁾ Ebd. S. 432.

¹⁴⁴⁾ Philosophie III, S. 5.

¹⁴⁵⁾ Ebd. S. 4.

¹⁴⁶⁾ Philosophie I, S. 26.

¹⁴⁷⁾ Ebd. S. 27.

¹⁴⁸⁾ Philosophie III, S. 6. Über den Bezug der Existenz auf andere Existenzen an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Behandlung Fechners.

¹⁴⁹⁾ Philosophie I, S. 52.

V. Metaphysische Vergewisserung des Seins

1. Sein als Transzendenz - Das formale Transzendieren zum Sein als Scheitern des Denkens

Aus Freiheit Transzendenz zu suchen heißt nach Jaspers Metaphysik. Metaphysische Vergewisserung fängt nach ihm schon in der Existenzerhellung an. Die Themenbereiche der Metaphysik verteilen sich daher systematisch auf drei Wege der methodischen Denkerfahrung, des Suchens und der Gegenwart der Transzendenz: "Das formale (kategoriale) Transzendieren", die "existentiellen Bezüge zur Transzendenz" und Entziffern des Seins als Chiffre ¹⁵⁰⁾.

Das formale Transzendieren ist als Transzendieren zum Sein nach Jaspers die letzte Phase auf dem Wege der Seinssuche, da es die Grenze, d.h. das Scheitern des Denkens bedeutet. Erst dort kommt das in der Welt unüberbrückbare Sein als Subjekt und Sein als Objekt, Sein als Freiheit und Sein als Bestand zu dem "einen und einzigen" Sein. "Sein, das alles umfassen soll, ist transzendent" ¹⁵¹⁾.

Die Frage nach dem Sein überhaupt bleibt im immanenten Denken (d.h. im Bewußtsein überhaupt) ohne Antwort, weil hier nur die Zerrissenheit des Seins, d.h. Sein als Seiendes in seinen vielfachen Seinsweisen sich meldet. Erst die mögliche Existenz, die die "Zerrissenheit des Seins schlechthin" als Grenzsituation erfährt, und vor der Entscheidung aus Freiheit steht, kann eigentlich die Frage nach dem Sein stellen. Ihr Charakteristikum ist, daß sie eigentlich selbst ist in dem Suchen des Seins ¹⁵²⁾.

150) Philosophie III, S. 34f.

151) Ebd. S. 42.

152) Ebd. S. 2.

Transzendenz ist Grund der Existenz und der Freiheit. Würde man Transzendenz in der Freiheit gründen, die auch eine Kategorie bleibt, würde es dann nach Jaspers "Anthropomorphisierung der Transzendenz",¹⁵³⁾ die Verengung der Transzendenz durch die Herausforderung der Transzendenz aus der Verabsolutierung einer bestimmten Kategorie¹⁵⁴⁾. Das existentielle Sein ist nicht das Sein als das Eine. Wir sind nur "aus einem Ursprung mit anderem Ursprung"¹⁵⁵⁾. Jaspers nennt dieses Transzendieren zum Sein als letztes Transzendieren das formale, logische. Dies bedeutet bei ihm bloß die inhaltliche Offenheit bei den Gedankengängen. Wenn er solch eine Frage: Warum gibt es überhaupt etwas, warum ist nicht nichts? als formal und abstrakt versteht, so liegt der Grund gerade darin. Sie würde ihre Sinnbedeutung nur in der Bewahrung eines Raums finden, den erst die einzelne einmalige, auf Transzendenz bezogene Existenz erfüllen wird¹⁵⁶⁾. Deswegen ist die formal tautologische Aussage: "es ist, was es ist"¹⁵⁷⁾ auch für Jaspers¹⁵⁸⁾ die letztlich mögliche Formulierung für die Gegenwärtigkeit des Seins als Transzendenz im Denken.

153) Ebd. S. 37.

154) Vgl. ebd. S. 63.

155) Philosophie I, S. 48.

156) Vgl. Philosophie III, S. 57.

157) Ebd. S. 67.

158) Auch Heidegger und Husserl: er erstere für das Sein (Humanismus, S. 76), der letztere für die Seinsregion des reinen Bewußtseins (Ideen ...I, S. 72). Dieser "in möglicher Erfüllung unergründliche" tautologische Satz steht in Ähnlichkeit mit dem Satz "ich bin, der ich bin". Dazu vgl. die "Gotttheit" als formale Transzendenz bei Jaspers in dem Sinne, "daß sie ist, nicht was sie ist" (Philosophie III, S. 67).

Mit dem transzendierenden Sein hören nach Jaspers alle Fragen nach dem Sein auf. Aufhören der Seinsfrage bedeutet aber nicht Antwort auf die Frage. Die Frage, die die mögliche Existenz vor der Grenzsituation eigentlich nochmals gestellt hat, wurde nicht beantwortet, sondern aufgehört gestellt zu werden, als ob die sogenannte Seinsoffenbarung als Transzendenz in der großen "Ruhe" vielleicht diese leidenschaftliche Frage verschluckt hätte! Nach Jaspers würde also: die Frage nach dem eigentlichen Sein in der Welt der Immanenz außer Frage bleiben, in der immanenten Transzendenz (Existenzerhellung) zwar immer eine zu stellende und zu beantwortende Frage bleiben, aber ohne beantwortet zu werden, und nun plötzlich ihren Sinn verlieren, da in der Seinsphäre, in dem echten Sinn des Seins die Frage nach dem Sein mit dem Transzendieren zum Sein aufhören würde. Insofern, als der Seinsboden nur tautologisch seinen absoluten Sinn ausdrücken läßt, können wir aber mit dem Aufhören der Fragen bei Jaspers unsererseits nicht aufhören.

2. Metaphysische Gegenständlichkeit als die Erscheinung des Seins der Transzendenz

a) Gegenständlichkeit und Metaphysik

Was Transzendenz ist, nimmt die Form des Gegenständlichseins, d.h. die Gestalt eines Bewußtseins an. Auch das Sein selbst will durch die Form Gegenständlichkeit ins Auge gefaßt werden. Gegenständlichkeit als die Erscheinung der Transzendenz, die Jaspers metaphysische Gegenständlichkeit nennt, hat aber als solche für das Bewußtsein keinen Bestand ¹⁵⁹⁾. Sie ist für das Bewußtsein verschwindend. "Transzendent ist, was schlechthin nie Gegenstand und als es selbst bewußtseinsgegenwärtig werden kann".

159) Ebd. S. 15.

Sie kann nur von Existenz als Chiffresprache der Symbole gelesen werden.¹⁶⁰⁾ Darum ist sie nur für und durch Existenz Gegenständlichkeit. Die Gegenstände in dem metaphysischen Denken nennt Jaspers im Gegensatz zu denen des Bewußtseins überhaupt absolute Gegenstände. Sie sind in Gefahr, wenn sie wieder zum Objekt für das Bewußtsein überhaupt vergegenständlicht werden¹⁶¹⁾. Metaphysische Gegenständlichkeit als die Vermittlungsform des absolut Ungegenständlichen bleibt daher in dialektisch verschwindender Bewegung¹⁶²⁾. Das ist der Grund, warum Metaphysik nach Jaspers notwendig geschichtlich sein muß¹⁶³⁾.

b) Sinn des Allgemeinen in der Metaphysik

(Das Relativallgemeine und das Einzigallgemeine)

Die Bemühung Jaspers, den Sinn des objektiv Allgemeinen im Hinblick auf das metaphysische Denken zu denken, hat seinen Grund darin, daß er Transzendenz der Geschichtlichkeit unterworfen sieht: "Das Paradox der Transzendenz liegt darin, daß sie nur geschichtlich ergriffen, nicht aber adäquat als selbst geschichtlich gedacht werden kann"¹⁶⁴⁾. Daraus, daß die Wirklichkeit der Transzendenz als die ursprüngliche Erfahrung der Transzendenz in ihrer Unaussagbarkeit doch irgendwie - in der metaphysischen Gegenständlichkeit - mitteilbar werden muß, ergibt sich die Notwendigkeit, den Sinn des Allgemeinen auch in seiner Metaphysikbezogenheit zu befragen.

Für die Mitteilung der metaphysischen Gegenstände der Transzendenz verlangt er die metaphysische Symbolik der Sprachdimension. Metaphysische Gegenstände sind als Symbol in der Sprache zu hören¹⁶⁵⁾. Diese Sprache sollte

160) Vgl. Philosophie I, S. 34.

161) Ebd. S. 35.

162) Vgl. Jaspers, Einführung in die Philosophie, S. 37.

163) Über die Geschichtlichkeit der Metaphysik siehe Philosophie III, S. 18ff.

164) Ebd. S. 23.

165) Ebd. S. 16. 21.

nach Jaspers im Gegensatz zur allgemeinen Sprache eine metaphysische, geschichtliche Sprache sein. Sie ist dann nicht gesprochene Sprache, sondern gehörte Sprache, die ohne sprechende Dimension einmal als die ursprüngliche Erfahrung des Seins der Transzendenz Hören wäre und ein anderes Mal als metaphysische Gegenständlichkeit nur der Ohren bedürfen würde.

Es ist schwer diese metaphysische Sprache (besonders die sog. "erste Sprache") ontologisch zu fundieren. Da das Sein der Transzendenz nicht spricht, - Reden und Sprechen können nur Menschen, d.h. das Seiende - sollte diese Sprache vom Seienden, sei es vom "Denker des Denkers", sei es vom "Dichter des Dichters", her irgendwie getragen werden, was bei Jaspers fehlt ¹⁶⁶⁾.

Diese sprachliche Mittelbarkeit der Seinserfahrung der Transzendenz in der metaphysischen Gegenständlichkeit hieße nach Jaspers das "Relativallgemeine" ¹⁶⁷⁾. Allgemein, weil es auf die Mittelbarkeit des Unaussagbaren in der metaphysischen Gegenständlichkeit bezogen ist. Relativ, weil diese Form des Allgemeinen auf die Existenz-erhellung bezogen ist: Die Form des Allgemeinen bezieht sich auf den Raum, den die mögliche Existenz erfüllt. Das Allgemeine als das Gegenständliche bedarf der ergänzenden Erfüllung durch die auf die Gegenwart der Transzendenz bezogene Existenz. In diesem Sinne ist das Allgemeine relativ. Die Relativierungsform des Allgemeinen bezieht sich also einmal auf die Existenzerhellung und ein anderes Mal auf die Aussagbarkeit der geschichtlichen Erscheinung der Transzendenz. Die Sphäre relativer

166) Vgl. ebd. S. 20. Vgl. dazu Heidegger, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, S. 34ff.; Humanismus, S. 53ff., 117ff. Über die Bedeutung der Sprache und das Wesen des Dichters und Denkers siehe W. Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers, in: Philosophische Rundschau, 1. Jg. 1953/54, S. 215 ff.

167) Ebd. S. 22.

Allgemeinheit hat ihren Sinn nur in der Verbundenheit mit der wirklichen Gegenwart der Transzendenz. Aber sie bezieht sich nicht unmittelbar auf das Sein der Transzendenz selbst. Und insofern, als die Erfüllung des Allgemeinen nur in dem Einzelnen der geschichtlichen Existenz möglich ist, als die Mitteilung (Aussagbarkeit) des Allgemeinen als Sprache der Transzendenz die Wirklichkeit der Transzendenz durch die Umsetzung aus eigener existentieller Möglichkeit als Vorliegendes voraussetzt, ist diese Relativierungsform des Allgemeinen nach Jaspers ontologisch nicht voll begründet.

Die Sinnfrage des Allgemeinen soll ontologisch durch die Übersteigerung des Relativ-Allgemeinen zum Einzigallgemeinen nach Jaspers als Transzendenz selbst vollzogen werden. Das Allgemeine als das Einzige besagt "die undenkbbare Einheit des Allgemeinen und Besonderen" ¹⁶⁸⁾. Diese ontologisch konzipierte Allgemeinheit des Seins der Transzendenz hat nichts zu tun mit der Allgemeingültigkeit ¹⁶⁹⁾.

Ihre begriffliche Undeutlichkeit ist genau so wie bei dem Begriff Sein selbst. Die metaphysische Gegenständlichkeit gegenüber der Gegenständlichkeit für Bewußtsein überhaupt, die metaphysische Sprache gegenüber der allgemeinen Sprache, die Einzigallgemeinheit gegenüber der objektiv allgemein gültigen, all diese heterogenen Verdoppelungen der Begriffe fordern eine sogenannte Umorientierung des Denkens: Undenkbares zu denken ¹⁷⁰⁾.

c) Sein, Übersein, Nichtsein

"Sein als transzendentes ist als undenkbar und unbestimmbar nichts" ¹⁷¹⁾. Das Nichts könnte man dann nach Jaspers

168) Ebd. S. 23.

169) Vgl. ebd. S. 24.

170) Ebd. S. 63.

171) Ebd. S. 44.

nur denken durch Nichtdenken. Das Denken des Seins als Nichts geschieht durch die "Dialektik des Denkens zum Nichtdenkenkönnen" ¹⁷²⁾. Indem ich nicht Etwas denke, denke ich erstens das Nichts als das Nichtsein eines bestimmten Etwas. In diesem Fall ist das Nicht als Korrelat zum Etwas "die unbestimmte Fülle" ¹⁷³⁾: Sein und Nichtsein werden identisch. Dieses Nichts nennt Jaspers das Nichts als Übersein ¹⁷⁴⁾. Zweitens, indem ich nicht Etwas denke, denke ich das Nichts als absolutes Nichts, in dessen Denken die Unmöglichkeit des absoluten Nichtseins gewiß wird; das absolute Nichts kann nur durch das Sein (die Möglichkeit des Seins) sein. "Im Denken des Seins als Nichts entfaltet sich die Dialektik des Denkens zum Nichtdenkenkönnen, das doch erhellend ist, und das, indem es nicht Etwas denkt auch nicht nichts denkt, sondern das Nichts, das entweder schlechthin nicht seiend oder überseiend ist" ¹⁷⁴⁾.

3. Chiffre zwischen Existenz und Transzendenz

Nach Jaspers verstehen wir Metaphysik, durch die wir das Sein der Transzendenz hören, nur als Chiffreschrift. Chiffre ist "Sprache des Seins" ¹⁷⁵⁾. Existenz als solche ist nicht das Sein der Transzendenz, aber dieses wird der Existenz gegenwärtig, und zwar als Chiffre. In dem Sinne, daß Transzendenz der Existenz gegenwärtig wird, ist die Transzendenz Jaspers' immanente Transzendenz: "Sein ist für uns, sofern es im Dasein zur Sprache wird. Ein großes Jenseits ist leer und so gut, als ob es nicht wäre. Daher fordert die Möglichkeit der Erfahrung eigentlichen Seins immanente Transzendenz" ¹⁷⁶⁾.

172) Ebd. S. 45.

173) Ebd. S. 44.

174) Ebd. S. 45.

175) Ebd. S. 132.

176) Ebd. S. 136.

Chiffre ist Mittler zwischen Existenz und Transzendenz. "Wie im Bewußtsein überhaupt das Experiment der Mittler zwischen Subjekt und Objekt ist, so die Chiffre zwischen Existenz und Transzendenz" 177). Diese brauchen Mittler, weil Existenz nicht identisch mit Transzendenz sein kann 178), 179). Die Vermittlung der Chiffre läßt sich mit dem Heideggerschen "Denken" des "wesentlichen" Denkers vergleichen, der durch das Zur-Sprache-bringen des Seins das Sein zum Menschen - wenn auch dies nicht vollkommen vollziehbar ist, weil die Vermittlung bei Heidegger das Sein selbst ist 180), und der Denker auf dem Wege der Vermittlung Zwischenträger bleibt - vermittelt.

Die Ortschaft, wo die Chiffreschrift gelesen wird, ist Existenz. Existenz ist nach Jaspers die einzige mögliche Ortschaft des Chiffreschriftlesens. "Das Ergreifen der Chiffre ist als Wahl aus der Freiheit des sie lesenden. Darin überzeuge ich mich, daß mein Sein so ist, weil ich so will, obgleich ich darin schlechthin nichts erzeuge, sondern empfangе, was ich wähle" 181).

177) Ebd. S. 137.

178) "Hier in großer Nähe ist am deutlichsten die absolute Ferne" (ebd. S. 65).

179) Es scheint übrigens schwierig zu sein, die Erscheinung Transzendenz und Existenz formal zu unterscheiden, wenn Existenz, die nach Jaspers die Durchbrechung der Immanenz des Bewußtsein war, nun gegenüber Transzendenz wieder immanent sein sollte, wenn sowohl Existenz als auch Transzendenz im geschichtlichen Augenblick sein sollten (vgl. Philosophie I, S. 51).

180) Vgl. Heidegger, Humanismus, S. 116f. Über den wesentlichen Denker nur als Zwischenträger siehe Schulz, ebd. S. 217f. Anders näher später bei der Behandlung über Heidegger!

181) Jaspers, Philosophie III, S. 155.

Das Ergreifen der Chiffre durch die sie lesende Existenz entspricht dem Kontinuitätsprinzip in seiner Philosophie: Die Kontinuität von Dasein - Existenz - Transzendenz "in der Schwebe zwischen Anspannung meiner Möglichkeit und dem Geschenktwerden meiner Wirklichkeit" 182).

Wir haben anhand Jaspers' Philosophie das Sein - bei ihm als Transzendenz - in seiner Differenz vom Objektsein (Sein als Bestand) und Sein als Freiheit thematisiert. Dafür fußten alle unsere Überlegungen auf Existenz, nämlich auf dem seienden Menschen. Natürlich haben wir gesehen, daß Existenzphilosophie bei Jaspers im Wesen Metaphysik war, wie er selber sagte. Aber was bei seinem Philosophieren durch existentiell reflektierendes Denken zu erhellen war, war Existenz, der Mensch, der Seiende.

Existenzerhellung ist im Hinblick auf Transzendenz zu thematisieren, nicht umgekehrt. Insofern verstehen wir seine existenzial-ontologische Fragestellung der Ontologie auch existenzial-anthropologisch. Und insofern wollen wir diese Fragestellung formal auf eine regionale Ontologie - einschließlich des eigentümlichen Charakters dieser Regionalität - beziehen. Dies (regionale Ontologie und Eigenart dieser Regionalität) soll ein Grund dafür sein, warum wir die Darstellung der Seinsfrage Jaspers' zwischen die Hartmanns und Heideggers stellen, was sich mit der Durchführung dieser Arbeit erst verdeutlichen wird.

182) Ebd. S. 152. "Transzendenz ist uns nur wirklich als Gegenwart in der Zeit" (Philosophie III, S. 19): "Daß ich als Existenz zum Einen transzendiere in der geschichtlichen Wirklichkeit meines Lebens, ist Bedingung der Transzendenz zur einen Gottheit ... Für mich ist nur so viel Transzendenz, als das Eine in der Kontinuität meines Daseins ist" (ebd. S. 121), "Was Gott ist, werde ich nie erkennen, seiner gewiß werde ich durch das, was ich bin" (ebd. S. 123).

C. Fragestellung der Ontologie. Dritter Ansatz: Fundamental-Ontologisch

I. Sein als Grund des Seienden in der Fundamental- ontologie Heideggers

1. Ontologie (Metaphysik) und Fundamentalontologie

Am Anfang haben wir das Verhältnis zwischen Ontologie und Metaphysik in geschichtlicher Hinsicht betrachtet. Hier ist aber nun dieses Verhältnis im Hinblick auf die Fundamentalontologie Heideggers nochmal herauszuarbeiten.

Die "Einführung in die Metaphysik" (1953) behält diese verworrene Sachlage der "Seinsfrage" im Blick. "Seinsfrage" meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). "Seinsfrage" heißt jedoch von "Sein und Zeit" her gedacht: Frage nach dem Sein als solchem".

Als den Ort der Fragestellung nach dem Sein als solchem wählt Heidegger Metaphysik. Er mißt die Epoche der Metaphysik am Sein. Wenn er von der Überwindung der Metaphysik spricht, meint er damit die Rückführung der Ontologie in das Fundament der Ontologie. Es geht hier um Sein selbst, um den "Sinn" des Seins¹⁸³⁾, nicht um Seiendes. Das bedeutet aber nicht, daß Heidegger antimetaphysisch denkt, oder seine Fundamentalontologie der Metaphysik entgegengesetzt sieht, sondern das bedeutet Zurückgehen "in den Grund der Metaphysik". Dies beweisen schon seine Werktitel: Einführung in die Metaphysik, Was ist Metaphysik?, Kant und das Problem der Metaphysik. Er mißt Metaphysik am Sein. Die Metaphysik ist nach ihm nur als

183) Anders als bei Heidegger ist die Sinnfrage bei Jaspers gegenüber der Transzendenz als eine partikulare Kategorie in die Sphäre des Relativen und Teilweisen des Daseins in der Welt herabgesetzt worden. Die Frage nach dem Sinn des Seins ist daher entweder auf die rationalistische Antwort beschränkt oder fälschlich weltimmanent (vgl. ebd. S. 54). Hingegen ist der Sinn des Seins bei Heidegger die "Wahrheit" des Seins.

Seinsvergessenheit gekennzeichnet. Zwar wo die Metaphysik das Seiende als Seiendes vorstellt, da ist nach ihm Sein gelichtet. Aber sie denkt insofern nicht an das Sein selbst, als sie das Seiende als das Seiende "aus der unbeachteten Offenheit des Seins" vorstellt¹⁸⁵⁾. Nach ihm würde z.B. der Geist Hegels dann das als Seiendes vorgestellte Sein sein¹⁸⁶⁾. Das Sein selbst sei nach Heidegger in der Geschichte der abendländischen Metaphysik niemals thematisch gewesen. Metaphysik kennzeichnet sich nach ihm eher als Seinsvergessenheit.

2. Bestimmbarkeit des Seins

Heidegger hat das Wort "sein" grammatisch und etymologisch untersucht. Der Infinitiv "sein", das etymologisch "leben", "aufgeben", "weilen", bedeutet¹⁸⁷⁾, also Vermischung dieser drei verschiedenen Stammbedeutungen, ist Vorform des Wortes "das Sein". Weder die Substantivierung noch diese Vermischung bedeutet als Wort etwas Bestimmtes. Zunächst ist das Wort leer¹⁸⁸⁾. Die Worte "Sein"¹⁸⁹⁾, "ist", sind in ihrer Bedeutung unbestimmt. Aber zugleich, so meint Heidegger, verstehen wir es bestimmt, weil wir vom Seienden betroffen sind, um uns selbst "als Seiende" wissend zu sein. "Ohne dieses Verstehen könnten wir nicht einmal nein zu unserem Dasein sagen"¹⁹⁰⁾. "Sein zu verstehen ist nach ihm unsere "Not", weil wir sonst überhaupt nicht "Sagende" sein könnten¹⁹¹⁾, weil es sonst sogar überhaupt kein

184) Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 9.

185) Ebd. S. 8.

186) "Das Dialektische gehört als die Weise des Erscheinens in das Sein, das als die Seiendheit des Seienden aus dem Anwesen sich entfaltet"(Heidegger, Holzwege, S.169).

187) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.55.

188) Ebd. S.56.

189) Sein gilt als Infinitiv des "ist". Die "Verbalform "ist", die dritte Person des Singular im Indikativ des Präsens, hat hier einen Vorrang"(ebd.S.70).

190) Ebd. S. 63.

191) Ebd. S. 62.

Wort gäbe. "nur weil das "ist" an sich unbestimmt und in seiner Bedeutung leer bleibt, kann es zu so vielfältiger Verwendung bereit liegen und sich "je nach dem" füllen und bestimmen 192). Sein muß also "unbestimmt sein", "um bestimmbar zu sein". Das Sein ist "als das bestimmte völlig Unbestimmte" 193).

192) Ebd. S. 69.

193) Ebd. S. 59. Diese Auffassung finden wir in der Tat bei Thomas v. Aquin: Das "esse ipsum" Thomas' (Summa theol. I, q. 3, a. 7; q. 13, a. 11, hier zitiert nach Lotz, Heidegger und Thomas v. Aquin, S. 54) ist frei von allen eingrenzenden Bestimmungen und daher absolut und Sein in jeder Hinsicht (Sentenzenkommentar, d. 8, q. 1, a. 1). "Sein in jeder Hinsicht" sei als qualitative Aussage gerade "absolute Fülle". Unbegrenztheit besagt nicht etwas Bestimmtes, sei es partikulares, sei es eine Seinsweise. Wesen soll in diesem Fall in bezug auf Sein dann auch beschränkendes Element sein (vgl. Lotz, ebd. S. 77).

Und diese ontologische Differenz kann man in diesem Fall als die Differenz von Sein und Wesen formulieren: Wesen (Sosein) ist als ein Seinsprinzip formaler Grund im Seienden, also Merkmal im Seienden. Z.B. in der Frage nach dem, was ist, ist "was" als Seiendes eine begrenzte Ausprägung des "ist", nämlich des Seins (vgl. auch Coreth, Metaphysik, S. 248).

Wie diese Sachlage bei der Anwendung der ontologischen Differenz - im Sinne von Kaufmann - bei der Problematik der Rechtsontologie unzulänglich interpretiert worden ist, davon werden wir bald an passender Stelle erfahren.

Übrigens sagt W. Marx in seinem Freiburger Vortrag (Heidegger, Sein Denken und die Sache, S. 11ff.), daß Heidegger Wesen und Sein im Wort Anwesenheit zusammengebracht hat, was die Tradition nicht gesehen habe: "Anwesen" als Geschehen von Anwesen des Anwesenden gehöre mit "Lichtung" - nicht Licht oder Erleuchtung, oder Jaspersch gesprochene Erhellung - nach Heidegger zur Aufgabe des Denkens. Diese neue "Grundbestimmung" des Anwesens bezieht sich aber sowohl bei Heidegger als auch bei Marx nur auf die philosophisch nicht diskutabile dichterische Sprache. Denn Anwesen des Anwesenden von Anwesen selbst her zu denken, was "Ereignis" bedeuten sollte, wäre dichterisches Wohnen im Ereignis, "unter dem Himmel, auf der Erde und zwischen beiden ..." (vgl. S. 35ff.). Deswegen verliert seine Ansicht, Wesen sei von der Tradition immer als Substantialität gedacht, und damit seine Einsicht in die Dynamisierung von Sein außerhalb jenes Dichterischen ihre Überzeugungskraft und ihren Anknüpfungspunkt bei der Auseinandersetzung.

Was ist denn dann eigentlich Sein, das "wesenhaft weiter als alles Seiende" sein sollte ¹⁹⁴⁾? Heidegger selbst stellt diese Frage und antwortet: "Es ist es Selbst" ¹⁹⁵⁾. Das Sein ist weder Gott noch ein Weltgrund ¹⁹⁶⁾.

3. Dasein und Sein

Bei Heidegger ist mit dem Seienden stets der Mensch gemeint. Das Wesen des Menschen ist in seinem System "Notstätte" zur Eröffnung des Seins ¹⁹⁷⁾. Die Frage nach dem Wesen des Seins ist stets durch die Frage, wer Mensch ist, zu lösen. Es ist hier wichtig, in welcher Epoche und unter welchem Gesichtspunkt die Frage nach dem Wesen des Menschen bei Heidegger gestellt wurde. Er möchte bei seinem Thema der Philosophie (Seinsfrage) sowohl im Ansatz als auch in dessen Durchführung über den Menschen hinausgehen, sei es über "den" Menschen über-

194) Heidegger, Humanismus, S. 83.

195) Ebd. S. 76.

196) Hingegen Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 42: Man dürfe die Grundfrage nach dem Seienden ruhig als Frage nach dem Sein verstehen, denn dieses sei das Identische in der Mannigfaltigkeit des Seienden. Man müsse nur die Unterscheidung vor Augen haben. Das Verhältnis von Sein und Seiendem ist bei ihm wie das des "Wahren" und der "Wahrheit". Es gäbe vieles, was wahr ist, aber das Wahrsein selbst an diesem Vielen sei eins und dasselbe (ebd. S. 41).

Wenn man in bezug auf diese Erörterung Hartmanns annehmen wollte, daß auch Hartmann jedenfalls irgendwie eine Differenz zwischen Sein und Seiendem gespürt hat, so hat dies doch nichts mit unserer gegenwärtigen Thematik zu tun. Denn diese Differenz im Sinne von Hartmann wäre nicht um der Differenz willen, sondern um der Identität der beiden willen.

197) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 156.

haupt, sei es über den geschichtlich konkreten Menschen nach der existentiellen Verkleinerung, weil der Mensch nach ihm die Wahrheit verloren habe. Auch er kann aber nichts daran ändern, daß das Sein ohne den menschlichen Denker bedeutungslos und leblos ist ¹⁹⁸⁾.

Die Frage nach dem Menschenwesen steht nun nach Heidegger völlig im Dienst der Seinsfrage. Deswegen ist hier mit dem Fragen nach dem Menschenwesen nicht die anthropologische Wesenbestimmung des Menschen durch die Sonderstellung des Menschen im Kosmos oder die Klärung des Menschen in verschiedenen Hinsichten erwartet; erst im Dienste der Frage nach der Wahrheit des Seins wird die Frage nach dem Wesen des Menschen gestellt. Der Mensch ist jenes Seiendes, inmitten dessen "Seinsverständnis" sich die Tür zur gelichteten Dimension, der "Lichtung selbst" öffnet ¹⁹⁹⁾. "Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen näher als jedes Seiende ..." ²⁰⁰⁾. "Der Mensch ist der Nachbar des Seins" ²⁰¹⁾; "Der Mensch ist der Hirt des Seins" ²⁰²⁾.

Aber Sein ist nicht gleich Sein des Menschen. Mensch ist Seiendes, welches sich begrenzen und bedingen läßt. Der Grundcharakter des Seienden ist "τὸ τέλει", was nicht Ziel und Zweck bedeutet, sondern Grenze und Ende, und zwar als Endung im Sinne von Vollendung, nicht im Sinne von Verneinung ²⁰³⁾.

198) Vgl. G. Krüger, M. Heidegger und der Humanismus, in: Theologische Rundschau, Neue Folge 18/2 (1950), S. 177.

199) Heidegger, Humanismus, S. 83.

200) Ebd. S. 76.

201) Ebd. S. 90.

202) Ebd. S. 75.

203) Ders., Einführung in die Metaphysik, S. 46.

Das Sein des Seienden ist "der von der Grenze her sich bändigende Halt". Das Seiende beginnt mit Grenzen und Ende zu sein ²⁰⁴⁾. Der Mensch beginnt also Mensch zu sein mit Er-grenzen. Dieser Zusammenhang steht parallel mit der Darstellung: Erst die Erfahrung des Nichts alles Seienden als solchen ist die Erfahrung des Seins ²⁰⁵⁾. Aber dies würde nach Heidegger nicht bedeuten, daß das Sein gerade das Nicht des Seienden wäre. Die Vermittlung des Seins durch die Negation - das Nichts werde in das Sein gekehrt, wenn nichts Seiendes mehr zum Aufheben da sei - wäre Ergebnis eines Mißverständnisses über Heidegger, denn das Sein Heideggers ist nicht ein durch die Subjektivität vermittelter Begriff ²⁰⁶⁾. Von daher sind die Sätze verstehbar: "Das Sein ist das Nächste. Doch die Nähe bleibt dem Menschen am weitesten" ²⁰⁷⁾. Da der Mensch sich zunächst immer schon an das Seiende hält, ist das Sein bei ihm verborgen, die Verborgenheit des Seins ist im Grunde nie überwindbar, während die Vergessenheit des Seins bei Heidegger einigermaßen überwindbar ist ²⁰⁸⁾. Dies ist nicht ein "Mangel der Metaphysik", sondern das bezeugt gerade ihren eigenen Reichtum ²⁰⁹⁾.

204) Ebd.

205) Ders., Was ist Metaphysik?, S. 17, 18, 19. Dazu vgl. auch J. Hommes, Krise der Freiheit, S. 208, Anm. 371.

206) Z.B. W. Schulz, der durch die Dialektik Hegels den geschichtlichen Ort Heideggers zu bestimmen versucht hat: Über den philosophiegeschichtlichen Ort M. Heideggers, S. 231 ff. Das Verhältnis der Fundamentalontologie zur "Philosophie der Subjektivität" werden wir am Ende dieser Heidegger-Darstellung betrachten.

207) Heidegger, Humanismus, S. 76.

208) Vgl. auch Lotz, M. Heidegger und Thomas v. Aquin, S. 238.

209) Heidegger, Humanismus, S. 77.

Heidegger benutzt statt Menschen das Wort "Dasein". Die Bevorzugung dieses Wortes geschieht nach Heidegger, um das Verhältnis des Seins zum Wesen des Menschen und das des Menschen zur Offenheit des Seins zu zeigen: Wesensverhältnis des Menschen zum "Da" (Offenheit) des Seins ²¹⁰). Das Wort Da-sein soll nach Heidegger den Wesensbezug des Seins zum Seienden zeigen, was deswegen nach ihm keinesfalls mit bloßer verbaler Lösung zu tun hat. Und der Name Ek-sistenz ²¹¹) bezeichnet nach ihm das Sein des Menschen, der als Mensch für seinen Wesensbereich Da-sein genannt wurde. Das Wesen der Ek-sistenz ist "In-der-Welt-sein" im Hinblick auf die Offenheit des Seins. "Welt" bei Heidegger hat nichts zu tun mit dem Seienden oder dem Bereich von Seiendem. Vielmehr ist die Welt die "Offenheit des Seins", "die Lichtung des Seins" ²¹²), in die der Mensch aus seinem geworfenen Wesen her herausstehend sich entwirft.

Es ist schwer zu behaupten, daß wir durch bis jetzigen Darstellungen richtig verstanden haben, was Heidegger mit dem Sein gemeint hat. Bedeutet es nochmals alte Transzendenz? Bedeutet es nochmals Christentum? Ist die Fundamentalontologie die Sache der ontologischen Vertiefung oder schließlich Übergang zu einer völlig anderen Dimension als Ontologie? Hat er statt Gott von Philosophen, Gott von Theologen den vergessenen Gott von Dichtern gerufen? ²¹³) Liegt seine Fundamentalontologie

210) Ders., Was ist Metaphysik?, S. 13.

211) Unterscheidung von Existentialia und Ek-sistenz nach Heidegger: "Die Ek-sistenz, ekstatisch gedacht, deckt sich weder inhaltlich noch der Form nach mit der existentialia". Ek-sistenz bedeutet inhaltlich Hinaus-stehen in die Wahrheit des Seins. Existentialia (existence) meint dagegen actualitas, Wirklichkeit im Unterschied zur bloßen Möglichkeit als Idee. Existenz nennt die Bestimmung dessen, was der Mensch im Geschick der Wahrheit ist. Existentialia bleibt der Name für die Verwirklichung dessen, was etwas, in seiner Idee erscheinend, ist (Humanismus, S. 70).

212) Ebd. S. 100.

213) Vgl. Gadamer, Sein, Geist, Gott, in: Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken, S. 43 ff.

wirklich in anderer Dimension als dort, wo die Stärke der Antwort der Metaphysik von Aristoteles bis Hegel herrscht? All diese Fragen sind während unserer bis-jetzigsten Darstellung nur teilweise berührt worden. Die vollkommene Beantwortung auf diese Fragen geht entweder über unsere Thematik hinaus oder bleibt als Fragen offen.

4. Das Verhältnis des Seins zum Seienden und die phänomenologische Methode

Indem der Mensch als ek-sistierend, d.h. ek-statisch in dem "Da" (Offenheit) des Seins selbst sich bekundet und verbirgt, gewährt und entzieht, indem er als der Ek-sistierende die Ortschaft der Wahrheit des Seins in-mitten des Seienden übernimmt, ist die Wahrheit des Seins auf das Menschenwesen bezogen. "Das Sein selber ist", als dann, "das Verhältnis" ²¹⁴). Das Wort Sein kann deswegen nicht substantivisch gebraucht werden.

Wenn Heidegger von der "Verfallenheit", "Uneigentlichkeit" redet, meint er damit dieses wesenhafte ekstatische Verhältnis des Menschenwesens zum Sein selbst, nicht in einem moralphilosophischen oder anthropologischen Sinne ²¹⁴).

Das Sein verhält sich zur Existenz. Aber dieses Verhältnis, anders formuliert: Die Gründung des Seienden im Sein oder die Gestalt des Seins in Seiendem besagt nicht, daß das Sein sich "im Dasein erschöpft" oder "mit ihm sich in Eins setzen läßt" ²¹⁵). Das wäre jene metaphysische Betrachtung, deren Überwindung gerade die hauptsächlichste Absicht Heideggers ist. Hier ist nicht von der Identität die Rede, sei es dynamische oder statische, sei es im Sinne der Identität von Subjektivität und Objektivität ²¹⁶).

214) Vgl. dazu Hartmann. Er verstand dieses Wort Heideggers falsch als "Gemeinsames, Übernehmbares, Tradierbares" (Zur Grundlegung der Ontologie, S.44).

215) Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 14.

216) Ebd. S. 15.

Diejenige Ansicht, die das "Sein als die formale Identität" alles Seienden in seiner realen Differenz sieht, soll nach der Ansicht Heideggers verneint werden ²¹⁷⁾. (Zwar kann sich die Idee der ontologischen Differenz - nach Heidegger selber - dem Kantischen "Transcendenz schlechthin" als der Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis auf der Seite der Subjektivität nähern ²¹⁸⁾. Aber die ontologische Differenz Heideggers ist nicht "die Differenz zwischen dem Seienden, das ich selbst bin und dem Sein alles Seienden, das mich selbst übersteigt" ²¹⁷⁾. Das wäre weder die Heideggersche, noch die Kantische Position.)

Wie wird dann das Sein von uns Seienden unmittelbar erfahren? In welcher Gestalt bezieht sich das Sein zum Seienden, wenn das Sein im Seienden durch Endlichkeit (Begrenzung) im traditionellen Sprachgebrauch, durch Sosein und Dasein gekennzeichnet ist, die einander ergänzende Momente des Seienden sind? ²¹⁹⁾ Diese Frage ist nach Heidegger durch die phänomenologische Anschauung zu lösen.

217) Coreth, Metaphysik, S. 197.

218) Das Verhältnis zwischen Kant und dem Problem der ontologischen Differenz ist an anderer Stelle noch einmal darzustellen. und vgl. dazu K.J. Huch, Philosophie-geschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie, S. 6.

219) Lotz hat diese Frage durch die Präzisierung der ontologischen Differenz mit der Hilfe des Thomasschen Begriffes esse ipsum - er (Lotz) unterteilt das Sein Heideggers daher in das Sein des Seienden und das Sein nach seinem eigentlichen selbst, aber beide beziehen sich unmittelbar als Erfahrenes auf das Eine und das Selbe - ergänzend zu beantworten versucht: Die dem Menschen entsprechende Eröffnung des Seins geschieht durch die drei Entfaltungsstufen der ontologischen Differenz, die nach Lotz die formale Abstraktion, die Erkenntnis, die Analogie des Seins und den metaphysischen Diskurs ausmachen (Sein und Existenz, S. 316ff). Diese drei Entfaltungsschritte bewegen sich innerhalb des unmittelbar Erfahrenen, d.h. des Seins (ebd. S. 339).

Wenn Heidegger das Sein im Hinblick auf dessen Bezug auf das Seiende (Menschen) als das "zum sichzeigen bringen" charakterisiert oder als das, was "schlechthin hinsehen" läßt, dann weist dies auf seinen methodischen Ansatz, nämlich die phänomenologische Methode.

Die Behandlungsart der Frage nach dem Sinn des Seins ist nach ihm phänomenologisch ²²⁰⁾. Und weil seine Phänomenologie von der Frage nach dem Seinssinn des Seienden (Daseins) aus zur Frage nach dem Sinn von Sein zu kommen sucht, und die Frage nach dem Seinssinn des Daseins durch die "Analytik der Existenzialität der (faktischen) Existenz" ²²¹⁾ zu beantworten ist, ist seine Phänomenologie vielmehr hermeneutische Phänomenologie als transzendental konstitutive.

An die Stelle des transzendentalen Ichs tritt nun das Dasein. Und in diesem Sinne, daß es um die Frage nach dem Seinssinn geht, ist sie "ontologisch" ²²²⁾. Wie auch

220) Heidegger, Sein und Zeit, S.27. Anders als Heideggerische Auffassung gibt es diejenige Ansicht, nach der Phänomenologie - hauptsächlich im Sinne von Husserl als Lehre von der Konstitution des Seienden im Bewußtsein verstanden - als die der Ontologie nachgeordnete erkenntnistheoretische Fragestellung von der Ontologie sich abgrenzt. Dazu vgl. Ludwig Landgrebe, Literaturbericht über H. Krings' "Fragen und Aufgaben der Ontologie", in: Philosophische Rundschau, 3. Jg. 1955, S. 91f. Übrigens über Kritik und Unentbehrlichkeit der phänomenologischen Methode siehe Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 56, 127. Und über die Geringschätzung der phänomenologischen Methode nach Jaspers siehe Philosophie I, S. 27.

221) Heidegger, Sein und Zeit, S. 38. Wie gesagt ist Existenz bei Heidegger faktische, nicht Existenz als Möglichkeit bzw. Idee wie bei Jaspers.

222) Ebd. S. 38, 436. Die hermeneutische Phänomenologie in "Sein und Zeit" unterscheidet sich von der transzendentalen Phänomenologie in der Konstitution durch ein transzendentes Ich Husserls. Und weil dieser das transzendente Ich nicht als Seiendes, nicht als Vorhandenes sieht, kann er seine Phänomenologie nicht als ontologische bezeichnen. Dazu vgl. Otto Pöggeler, Der Denkweg M. Heideggers, S. 71f. Übrigens rechnete Husserl Heideggers hermeneutischen Ansatz der anthropologischen Richtung schlechthin zu, nämlich indem er in der Randbemerkung zu "Sein und Zeit" und zum Kantbuch schrieb, Heidegger transponiere die konstitutive phänomenologische Klärung ins Anthropologische. Vgl. auch Alwin Dieemer, E. Husserl, S. 29ff.

bei den meisten anderen Begriffserklärungen, geht er auch bei dem Begriff Phänomenologie von der terminologischen Auslegung aus. Aus dem ersten Teil dieses Wortes, also aus dem Terminus Phänomen, leitet er "das Sich-an-ihm-selbst zeigende", "das Offenbare" ²²³⁾ ab. "In diesem Sichzeigen "sieht" das Seiende "so aus wie ...". Solches Sichzeigen nennen wir Scheinen. An der Verwechslung dieser beiden zusammenhängenden Begriffe mit "Erscheinung" scheiden sich der phänomenologische Phänomenbegriff vom vulgären Phänomenbegriff ²²⁴⁾; Erscheinung als Erscheinung "von Etwas" bedeutet im Sinne eines Phänomens nicht "sich selber zeigen". Vielmehr ist sie "das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt. Erscheinung ist entweder das Sichmelden als sich-nicht-zeigen oder das Meldende selbst. Daher ist Phänomen selber nie Erscheinung ²²⁵⁾. Wenn das Sichzeigende ein Seinscharakter des Seienden ist, dann ist es nach ihm phänomenologischer Phänomenbegriff, während es vulgärer Phänomenbegriff ist, wenn dieses Sichzeigende ein Seiendes ist.

Was in der "bloßen Erscheinung mitgänglich", "unthematisch" sich schon zeigt, kann thematisch zum Sichzeigen gebracht werden ²²⁶⁾. Das Sein ist so durch die phänomenologische Anschauung in Dasein zugänglich. Aber das, was als Thema die Phänomenologie ausdrücklich "sehen läßt", aufweisen soll, ist verborgen: Das Sein des Seienden, was die Phänomenologie als Thema in den "Griff" genommen haben sollte ²²⁷⁾, Heidegger weist das unmittelbare Schauen als Naivität zurück ²²⁸⁾. Die Form der phänomenologischen

223) Heidegger, Sein und Zeit, S. 28ff.

224) Ebd. S. 31.

225) Ebd. S. 30.

226) Ebd. S. 31.

227) Ebd. S. 35.

228) Ebd. S. 37.

Anschauung ist daher vielmehr in der Idee der "originären" und "intuitiven" Erfassung²²⁸⁾, deren Sicherung methodisch in der konkreten Arbeit der Phänomenologie selbst liegt.

Wir dürfen nicht übersehen, daß Heidegger die Phänomenologie als "Möglichkeit", nicht als eine "wirkliche" philosophische Richtung begreifen wollte²²⁹⁾. Zwar ist das Sich-zeigen unmittelbar, aber die "Freilegung des Seins"²²⁸⁾ ist vermittelt.

Die Abhebung des Seins vom Seienden ist durch die erforderliche Fähigkeit des Seinsverständnisses des Menschen zu erreichen. Sein verstehen heißt nach Heidegger Sein denken lernen. Aber es ist nicht zu übersehen, daß nach ihm nicht das Denken, sondern der Mensch der Ort der Offenheit des Seins ist. Er hat dem Sein immer nur durch Menschsein nachgespürt.

Der Anknüpfungspunkt beim Menschen ist auch nach Heidegger das metaphysische Bedürfnis des Menschen. Der Schlüssel im Menschen ist sein metaphysisches Bedürfnis. "Die Metaphysik gehört zur Natur des Menschen"²³⁰⁾. Diese ist "das Göttliche" im Menschen²³¹⁾. Um den Vollzug des Fragens nach dem Sein selbst zu befragen, soll die Frage ihren Ansatz in der sich selbst fraglos begründenden sachlichen Notwendigkeit haben. Diese liegt

229) Ebd. S. 38.

230) Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 41; Kant und das Problem der Metaphysik, Einleitung.

231) "Nur allein der Mensch vermag das Unmögliche" (Wenzl, Philosophie der Freiheit, S. 151). "Die letzten Grundgesetze trägt der Mensch in seinem Innern und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich" (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II. Teil. S. 901) Schopenhauer kennzeichnet dieses metaphysische Bedürfnis des Menschen durch "Unruhe", Verwunderung: "Nur dem gedankenlosen Tiere scheint sich die Welt und das Dasein von sich selbst zu verstehen ... Verwunderung, die das Problem, welches die edle Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr keine Ruhe läßt" (ebd. S. 891). Dem Ansatz nach hat auch Schopenhauer eine ähnliche Richtung wie die Nichtserfahrung als Bedingung der Seinserfahrung bei Heidegger, obwohl jene damit völlig anders als dieser das Problem der Metaphysik neu zu begründen versucht hat.

im Wesen des Menschen als Fragendem. Das Seinsverständnis Heideggers beschreibt nichts anderes als die Rolle des Menschen in seiner metaphysischen Sehnsucht. Nur, der metaphysisch gedachte Mensch Heideggers ist "zu seiner humanitas hin", nicht "von der animalitas her", wie es nach ihm bei der bisherigen Metaphysik der Fall sein sollte ²³²⁾.

Die Metaphysik des menschlichen Daseins d.h. die Idee der Fundamentalontologie ist eine zur "Grundlegung der Metaphysik" notwendige Forderung. Existenz als Sein des Menschen ist allein dem Menschen eigen und mit nichts vergleichbar ²³³⁾. In diesem Moment scheidet sich die Idee der Fundamentalontologie von der Idee der philosophischen Anthropologie. Heidegger versucht auch die "Kritik der reinen Vernunft" als die Grundlegung der Metaphysik zu interpretieren, indem er, wie wir oben einmal erwähnten, in der transzendentalen Erkenntnis Kants "die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses" sieht und damit die Arbeit Kants nicht im Sinne von "Erkenntnistheorie", sondern im Sinne von innerer Möglichkeit der Ontologie sieht. Nach Heideggers Interpretation ist daher die "kopernikanische Wendung" die Wendung vom Ontischen zum Ontologischen ²³⁵⁾, ²³⁶⁾.

232) Heidegger, Humanismus, S. 66.

233) Ders., Einführung in die Metaphysik, S. 60.

234) Ders., Kant und das Problem der Metaphysik, S.16.

235) Ebd. S. 17.

236) Nicht nur Heidegger, sondern auch Hartmann hat von der transzendentalen Philosophie Kants Ontologisches herauszunehmen versucht, indem er unter dem Begriff Ontologie auch ein transzendental-idealistisches Element impliziert. Er wollte nämlich das Ding an sich des "noumenon im negativen Verstande" im Begriff des "transzendentalen Gegenstandes" in positiver Weise erklären. Mag sein, daß er Kants Vernunft Sein als solches oder Seiendes nennen kann. Aber dann ist damit etwas anders gemeint als sein auf Aristoteles zurückgehender Ansatz der Ontologie (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S.148f,185f). Wenn Hartmann in Kants transendentalem Gegenstand einen Rest vom ontologischen Denken behauptet, ist es im Sinne des Vorhandenseins eines unendlichen (transzendentalen) Gegenstandes möglich. Mit seinem eigenem Wort: Mit der Sphäre des Subjekts überhaupt (Kategorien des

Das Sein ist Grund des Menschen, nicht der Mensch. Dieses Verhältnis wird dadurch klar, daß allein dem Sein das "ist" im vollen Sinne zukommt, während alles Seiende, also auch der Mensch, dahinter zurückbleibt ²³⁷⁾. Das Sein hat den Menschen. Hier entscheidet nicht der Mensch, sondern das Sein ²³⁸⁾. In bezug auf diesen Zusammenhang pflegt man vom Problem der Entpersonalisierung des Menschen bei Heidegger zu reden ²³⁹⁾. Die Antwort Heideggers auf die Frage nach dem "Wesen" des Menschen war: "Der Mensch ek-sistiert" ²⁴⁰⁾. Insofern, als die Fragen, wer der Mensch ist oder was der Mensch ist, auf einem "Personhaften" beruhen, kann die Frage nach dem "Wesen" des Menschen nach ihm nicht mit diesen Fragen angemessen zur Deckung gebracht werden. "Allein das Personhafte verfehlt und verbaut zugleich das Wesen der seingeschichtlichen Existenz nicht weniger als das Gegenständliche" ²⁴¹⁾.

Das "Personhafte", die "Person" wird bei Heidegger mit dem Begriff Humanismus verbunden; Person ist die "humanistische Auslegung" ²⁴²⁾ des Menschenwesens. Wollte Heidegger dann damit etwas zum Humanen Gegensätzlichen behaupten? So ist es nicht. Wenn er sein Denken in

236) Forts.

transzendentalen Subjekts) sei somit eine Gegenstandssphäre (ein Transsubjektives) antizipiert, "die der gesuchten Seinssphäre im Wesentlichen entspricht - auch gerade insofern sie das empirische Subjekt und Objekt umspannt" (ebd. S. 149).

237) Vgl. Lotz, Martin Heidegger und Thomas v. Aquin, S. 66.

238) Heidegger, Humanismus, S. 75.

239) Z.B. J. Hommes, Krise der Freiheit; Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie; Haag, Kritik der neuen Ontologie; ders., Zur Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, Hrg.v.Haag, S.1ff.; Lotz, ebd. Ders. Sein u. Existenz.

240) Heidegger, Humanismus, S. 70. Über die Unterscheidung von Existenz und ~~Existenz~~ ^{Existenz} haben wir schon oben gesehen. Dazu siehe diese Arbeit S.

241) Ebd. S. 71f.

242) Ebd. S. 74f. Humanistische Auslegung des Menschen als animal rationale, als Person, als geistiges seelisches leibliches Wesen.

"Sein und Zeit" als Gegensatz zum Humanismus erklärt, meint er damit nicht irgendwelche Herabsetzung der Würde des Menschen oder der Menschlichkeit als Person. Vielmehr wollte er damit darauf hinweisen, daß allein die humanistischen Bestimmungen für die Erfahrung der eigenen Würde des Menschen noch nicht reichen: Die humanitas des Menschen im Humanismus ist "nicht hoch genug" angesetzt, weil die Wesenshoheit des Menschen als das Geworfensein vom Sein begriffen werden soll.

Seine Kritik der Person gehört zur allgemeinen Kritik der Ontologie der Tradition, denn diese Ontologie ist nach ihm vom Griechischen - die Griechen verstanden das Sein von der "Welt" her - ausgegangen, durch die "scholastische Prägung" in die Metaphysik, Transzendentalphilosophie der Neuzeit und Hegels "Logik" übergegangen, als Problematik der ego cogito, Subjekt, Ich, Vernunft, Geist oder Person bezeichnet worden ²⁴³⁾. Person heißt ein philosophisches Prinzip, das nach ihm zusammen mit all den traditionellen Maßstäben zurückzuweisen ist, was der radikalen Tendenz in seiner Seinsfrage um des Seins willen entspricht.

Wenn man ohne Rücksichtnahme auf diese Ausgangsposition seiner Philosophie seine Personkritik als Behauptung der Entpersonalisierung kennzeichnen will, so würde man Heidegger mißverstehen. Denn, wenn sein Thema der Philosophie (Seinsfrage) nicht um der Herausbringung der Erhabenheit der Würde des Menschen - dazu gehört freilich die Personhaftigkeit des Menschen - will^{en} gewählt ist, so hat es doch nicht mit deren Versagung zu tun. Die radikale Fragestellung nach dem Sein in seinem Subjektivität (Objektivität) ²⁴⁴⁾ verlassenden Denken fordert nur die Relativierung des Personbegriffes.

243) Heidegger, Sein und Zeit, S. 22.

244) Vgl. ders., Humanismus, S. 75.

Deswegen ist es nicht richtig, wenn J. Hommes allein dem, daß das Wesen des Menschen für Heidegger in der Vernehmung des Seins bestehe, die Enteignung und Entpersonalisierung des Menschen entnehmen will ²⁴⁵⁾. Auch ist es falsch, wenn er die personale Hoheit des Menschen als den Bereich des Seienden als solchen einschätzt und damit nur außerhalb der Personalität die Möglichkeit des Menschen zur Nähe zum Sein sieht. Denn der "Verzicht auf die private Existenz" ²⁴⁶⁾ wäre ja die Aufhefung, Mensch zu sein, d.h. schließlich kein Seinsverständnis und letztlich keine Seinsfrage mehr ²⁴⁷⁾.

Hingegen ist Hartmanns Argument anders. Richtig ist sein Ansatz für den Einwand gegenüber Heidegger: Der Vorrang des Daseins des Menschen vor anderen Seienden und die Aufhebung der Frage nach dem Seienden als solchen ²⁴⁸⁾. Und von seinen drei Grundformen des geistigen Seins ²⁴⁹⁾ her gesehen, mag es auch richtig sein, daß die Existenzanalytik Heideggers nur eine bestimmte Auffassung vom geistigen Sein ist, wie er selber sagte ²⁵⁰⁾. Und es ist auch konsequent, daß er daher, anders als Hommes' Ansicht über Heidegger, das von Heidegger hoch geschätzte "private" Merkmal der Existenz als einseitig verworfen

245) J. Hommes, Krise der Freiheit, S. 87f. Anm. 103.

246) Ebd. Indem er die Dialektik der Metaphysik gegenüberstellt und Heideggers Gedanken mit dem Gesichtspunkt der letzteren interpretiert, hat er den Begriff Metaphysik auf das Seiende, das Ontische beschränkt.

247) Es ist aber zu bemerken, daß auch Hommes an anderer Stelle vom "Zurücksprung des menschlichen Innern" als sich selbst gegenüber Gegebenem als solchem spricht, um sich selbst als einzigen Grund und Sinn aufzuerlegen, indem er das Geschehen in der Existenz als fundamentalontologischen Grundakt" mit der "Wiedererinnerung" vergleicht (ebd. S. 207).

248) Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 43.

249) Vgl. diese Arbeit, S.

250) Hartmann, ebd. S. 44.

hat. Aber wir müssen darauf Rücksicht nehmen, daß Hartmann die Differenz zwischen dem Seienden (ontischen) und dem Sein (ontologischen) nicht beachtet hat, wie Heidegger vielleicht gewünscht hätte. Ein wichtiger Fehler Hartmanns ist jedenfalls die Gleichsetzung des Daseins der Existenzanalytik mit dem als Subjektum begriffenen Ich ²⁵¹⁾.

Auch Haag mißversteht Heidegger, wenn er von der Bestimmung der "Uneigentlichkeit" Heideggers die "Destruktion jeglicher Subjektivität" und die "Negation der Menschheit" ²⁵²⁾ ableiten will. Denn, wie gesagt, die Uneigentlichkeit ist nach Heidegger das aus der formalen Existenz (Daseins-)-analytik abgeleitete Kennzeichen, das Kennzeichen des ekstatischen Bezuges des Menschenwesens zur Wahrheit des Seins.

II. Die Subjektivität verlassendes Denken

Das "hörige Denken" Heideggers fordert von uns die radikale Umorientierung der bisherigen Maßstäbe der Philosophie. Sein "Denken" relativiert die gesamte ontologische Doktrin. Dieses Denken nennt er das die Subjektivität verlassende Denken. Und damit meint er auch das das kontrollierbare Wissen im erkenntnistheoretischen Sinne herabsetzende Denken, auch wenn er vergeblich seinerseits mit der Erweckung der Frage nach dem Sein "ein Feld kontrollierbarer Auseinandersetzung" zu gewinnen sich vorgestellt hat ²⁵³⁾.

251) "Gemeint ist nur noch das Seiende, wie es für mich besteht, mitgegeben, von mir verstanden ist" (ebd. S. 43).

252) Haag, Kritik der neuen Ontologie, S. 82f.

253) Heidegger, Sein und Zeit, S. 27.

Dieses Denken ist nach ihm zugleich auch das die Objektivität verlassende Denken, und zwar nicht deswegen, weil das Sein übergegenständlich, wesentlich unabhängig vom Gegenstandwerden durch die Objizierung unseres Bewußtseins ist. Vielmehr deswegen, weil es schlechthin die Objektivität verlassendes Denken ist. Es kommt auf ein die Subjektivität-Objektivität verlassendes, sozusagen höriges Denken an. Wenn man dieses Denken für unmöglich hält, und sich unter Denken nur etwa Nachdenken darüber, was man weiß, vorstellt, würde das transzendente Sein, nach dem Heidegger durch die Abhebung des Seins vom Seienden gefragt hat, bloß eine ontologische Vorstellung, ein Ergebnis der "willkürlichen Begriffsbildung" ²⁵⁴⁾ oder höchstens ein Ergebnis einer Kombination der mit bestimmten Intentionen konstruierten Hypothesen bedeuten ²⁵⁵⁾.

Es ist wirklich schwer, nach dem traditionellen Maßstab die Verbindlichkeit dieses Denkens zu messen. Was auch außerhalb unserer Darstellung bleiben mußte. Und es hilft sachlich wenig, wenn man dasjenige Denken, den Geheimnischarakter des Seins zu denken, das Sein selbst zu denken, als zukünftiges Denken beschreibt ²⁵⁶⁾ und es ist andererseits nicht immer schwer angreifbar, wenn man das die Subjektivität verlassende Denken und damit

254) Haag, ebd. S. 82f.: Fundamentalontologie verhalte sich der Realität gegenüber nicht ontologisch, sondern nominalistisch und sei daher getarnter Nominalismus, willkürliche Begriffsbildung, der moderne Positivismus.

255) So R. Specht bei seiner Kritik des Begründungssystems der scholastischen Naturrechtslehre, in: Naturrecht in der Kritik, S. 39f.

256) Z.B. W. Marx, Heidegger. Sein Denken und die Sache, in: Heidegger, Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken, S. 32ff.

die Überwindung der Philosophie der Subjektivität Heideggers als das nicht vor dem objizierenden Denken Stehende rechtfertigen will, indem man das Sein als einen erst durch die Philosophie der Subjektivität vermittelten, d.h. als einen "durch die geschichtliche Entwicklung allererst konzipierbaren Begriff" ²⁵⁷⁾ sieht. Denn das Sein könnte ja auch nach Heidegger dort auch nicht erscheinen, wo das Subjekt ganz wäre, d.h. nichts Seiendes mehr zum Aufheben da wäre, und wo das denkende Subjekt seine Ohnmacht erfährt und zugleich seine Macht ²⁵⁸⁾.

257) So der Hegelianer W.Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort K. Heideggers II, S. 232.

258) Vgl. ebd. S. 231 f.

Dritter Teil

Rechtsontologie als eine regionale Ontologie (Versuch eines systematischen Überblicks über die ontologischen Rechtsauffassungen)

A. Seinsregion und regionale Ontologie in der Phänomenologie E. Husserls

I. Region und regionale Ontologie

1. Der Begriff Region und regionale Ontologie

Dieser Teil widmet sich der Anknüpfung der Ontologie des Rechts an im vorigen Teil erörterten drei Fragestellungen der Ontologie. Den formalen Leitfaden finden wir bei dem wissenschaftstheoretischen Fundamentalbegriff (Seins-)Region und den jeder Region entsprechenden Synthetisch-materialen regionalen Ontologien als den eidetischen Wissenschaften Husserls. Wenn Husserl in bezug auf die Darstellung des Verhältnisses zwischen Regionen als eine Form der Verflochtenheit der verschiedenen Seinsregionen auch das Rechtsphänomen aufzählt, so bietet er uns einen möglichen Zugang zum systematischen Überblick über die ontologische Rechtsauffassung.

Wir fangen nun mit dem Begriff Region an. Nach Husserl ist Region "die gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit, also die wesenseinheitliche Verknüpfung der obersten Gattungen, die den niedersten Differenzen innerhalb des Konkretums zugehören" ¹⁾. Jede konkrete empirische Gegenständlichkeit ordnet sich einer

1) Husserl, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, S. 37.

Region zu, und zwar mit ihrem materialen Wesen einer obersten materialen Gattung ²⁾. Regionen sind nach Husserl Regionen des Seins. Sie sind die allgemeinsten Formen des (seienden) weltlichen Seins. Jede Region ist - formal logisch - die Ausdrucksform des individuellen materialen Seins. Diese regionalen Grundbegriffe sind synthetisch; jedes regionale Wesen "bestimmt synthetische Wesenswahrheiten, d.h. solche, welche in ihm als diesem Gattungswesen gründen" ³⁾, ⁴⁾.

Jeder Region entspricht eine regionale Ontologie. "Der Inbegriff der in regionalen Wesen gründenden synthetischen Wahrheiten macht den Inhalt der regionalen Ontologie aus" ⁵⁾. Regionale Ontologien sind als materiale Ontologien zugleich im Gegensatz zu der rein analytischen Ontologie synthetische Ontologien, da sie das Konkrete in seiner wesenhaften Synthesis aufzuzeigen sucht. Diese regionale Ontologie macht nach Husserl eidetische Wissenschaft aus, d.h. Wesenswissenschaft, worauf jede Tatsachenwissenschaft dementsprechend theoretisch fundieren sollte ⁶⁾. Jede regionale Ontologie bildet dann sozusagen die Metaphysik der je einzelnen Einzelwissenschaften.

2) "Die Idee der Region schreibt ganz bestimmte, geordnete, in infinitum fortschreitende, als ideale Gesamtheit genommenen fest abgeschlossene Erscheinungsreihen" (ebd. S. 370). Das bedeutet, daß jede Region den "Leitfaden für eine eigene geschlossene Untersuchungsgruppe" (ebd. S. 364) ausmacht.

3) Ebd. S. 37.

4) "... daß sie, vermöge der regionalen Axiome, dem regionalen Wesen eigentlich Zugehöriges ausdrücken, bzw. in eidetischer Allgemeinheit ausdrücken, was einem individuellen Gegenstand der Region "a priori" und "synthetisch" zukommen muß" (ebd. S. 38). Husserl hat die "regionalen Axiome" mit den "synthetischen Erkenntnissen "a priori" Kants verglichen. Daher bedeuten die synthetischen Grundbegriffe die regionalen Grundbegriffe.

5) Ebd. S. 38.

6) Ebd. S. 24.

Bevor wir in die weitere Erörterung dieses Sachverhalts eintreten, untersuchen wir, ob die Begriffe Region und regionale Ontologie E. Husserls im Rahmen der von ihm beeinflussten modernen Rechtsphilosophie ihre Anwendungsmöglichkeit gefunden haben. Wir wenden uns G. Husserl zu, der den Terminus Region bei seiner rechtsphilosophischen und rechtstheoretischen Gedanken häufig benutzt hat. Er hat z.B. bei seiner Eigentumstheorie die Fremdgegebenheit eines Dinges (die Modalität der Fremddingerfahrung) mit "Region des Fremden" ⁷⁾ bezeichnet, indem er die Relation Eigentümer-Sache, den sinnvollen "Umgang" des Menschen mit Dingen, die den "Sachbestand unserer praktischen Umwelt bilden" ⁸⁾, in phänomenologischer Art zu untersuchen versucht. Er hat dabei, auf E. Husserls transzendente Philosophie bezogen, jedes Ding als ein bestimmtes, als ein die in Verhältnis zu den modi der Erfahrung - transzendente Idee repräsentierendes, "an sich" geeignetes aufgefaßt ⁹⁾ und damit hat er die regionale Idee des Dinges im Sinne Husserls nicht verfehlt ¹⁰⁾. Aber G. Husserl hat den Begriff Region im Sinn von E. Husserl nicht aktuell im Bewußtsein gehabt. Die Region könnte für G. Husserl höchstens als eine eigene geschlossene Untersuchungsgruppe ihren Sinn haben. Region als Seinsregion und die denen entsprechenden regionalen Ontologien als eidetische Wissenschaften blieben außerhalb seines Interesses.

7) G. Husserl, Person, Sache, Verhalten. Zwei phänomenologische Studien, S. 137, 110.

8) Ebd. S. 8.

9) Ebd.; ders., Recht und Zeit. Fünf rechtsphilosophische Essays, S. 18f.

10) "Die Erfahrung des Fremden kann grundsätzlich in eine Erfahrung des Dinges als das, was es ist ... überführt werden" (Recht und Zeit, S. 68).

Der Sprachgebrauch Region ("Region des Willens ¹¹⁾", "Region des Möglichen ¹²⁾", "Region des Rechts ¹³⁾", "Region zweifelsfreier Gewißheit ¹⁴⁾", "jeder Dingkategorie entspricht eine eigene Region des Apriori" ¹⁵⁾) zeigt, daß G. Husserl den Terminus Region nicht unbedingt Husserlsch, d.h. im Sinne der allgemeinsten Formen des materialen Seins (Seienden) benutzt hat. (G. Husserl erklärt in der Tat nirgendwo die Bezogenheit des Begriffes Region auf E. Husserl, von dem dieser Begriff stammte.) Ein Grund dafür könnte darin liegen, daß G. Husserl mit der Berufung auf die phänomenologische Methode direkt auf E. Husserls transzendente Idee bezogen, - Husserls konstitutive Phänomenologie, nicht hermeneutische - ohne auf das (material) ontologische Moment des phänomenologischen Ansatzes Acht zu geben, rein das "juristische Apriori" ¹⁶⁾ oder die "transzendente Logik" ¹⁷⁾ des Rechts" durch die Konstituierung von Dingen in unserem Bewußtsein zu enthüllen als Aufgabe sah. Er interessierte sich, in unserem Sinne ausgedrückt, eher für das erkenntnistheoretische Moment innerhalb der ontologischen Sachverhalte

11) Person, Sache, Verhalten, S. 110.

12) Recht und Zeit, S. 43.

13) Ebd. S. 24.

14) G. Husserl, Recht und Welt, Sonderdruck aus der Festschrift für E. Husserl, S. 114.

15) Ders., Recht und Zeit, S. 18.

16) Ebd. S. 30.

17) Vgl. den Untertitel der Objektivität im Recht: "Beitrag zu einer transzendentalen Logik des Rechts", im: Recht und Zeit, S. 87ff.

Seine rechtsphilosophische Absicht war das Recht für jedermann zur Gegebenheit zu bringen. Darum konnte er die Aussage, ein Recht "ist", mit der, ein Recht "gilt", gleichbedeutend sehen 19), 20).

2. Das Verhältnis der regionalen Ontologie zur formalen Ontologie

Wenn die regionalen Ontologien eigentlich materiale Ontologien sind, so steht demgegenüber die "formale Ontologie" als eidetische Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt, die als "a priorische Theorie der Gegenstände als solcher" die Formen aller möglichen (materialen) Ontologien überhaupt birgt.

Formal-ontologische Aussagen sind nach E. Husserl Wesensausagen über Wesen. Jedes Wesen (Gegenstand) hat einen Inhalt und eine Form. Daraus ergeben sich bei jedem Gegenstand zwei Betrachtungsweisen, d.h. zwei Verallgemeinerungsweisen: "Es ist die Weise der formalen Ontologie, über reine Formen zu handeln, also über Inhalte nur zu handeln als Inhalte überhaupt und dann über die Formen der Inhalte ...", "wo immer wir hier in diesen Betrachtungen reine Aussagen machen über Materiales, sind Aussagen selbst keine material^{en}, sondern formale" 21).

19) Vgl. ders., Rechtskraft und Rechtsgeltung. Eine rechtsdogmatische Untersuchung. Erster Band. Genesis und Grenzen der Rechtsgeltung, 1925.

20) Was wir mit G. Husserl dargestellt haben, entspricht auch der Überlegung A. Reinachs. Nur, bei ihm kam der Begriff Region überhaupt nicht zur Sprache. Vgl. A. Reinach, Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts. Sonderdruck aus Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I; ders., Was ist Phänomenologie? Mit einem Vorwort von Hedwig Conrad-Martins, 1951.

21) E. Husserl, Ideen ...I, S. 384. Beilage I, zu § 10, § 13.

Formale Ontologie setzt dann formale Region "Quasi-Region" voraus. Husserl charakterisiert formale Region als "leere Form von Regionen überhaupt" ²²⁾. Die Problematik der formalen Ontologie entspricht nach Husserl der der formalen Logik; jedes formale logische Gesetz wandle sich äquivalent in ein formal ontologisches Gesetz um. ²³⁾ Husserl parallelisiert äußerlich die formale Ontologie der materialen regionalen Ontologie. ²⁴⁾

22) Nach Husserl setzt der Begriff Kategorie die (materiale)Region zur Form der Region überhaupt in Beziehung. Der Begriff Kategorie ist also auf den Begriff Region bezogen. Kategorie ist bei Husserl einmal in der Verbindung "Kategorie einer Region" als eine die betreffende Region sich zeigende gekennzeichnet, ein anderes Mal als das, was die materiale Region zur Form der Region überhaupt in Beziehung setzt. Diese Erklärung wird dadurch gerechtfertigt, daß er unter Kategorie die Unterscheidung zwischen kategorialem Begriff (Begriff von Kategorien) und kategorialem Wesen (Kategorie selbst) versteht.(ebd.26ff).

23) Ebd. S.307. Übrigens bemerkt Husserl, daß die formale Logik die formal allgemeine Realitätslogik wie bei Aristoteles ist (ebd. Beilage VI, S.389). Von der logischen Betrachtung ausgegangen, setzt Husserl die logische Sphäre und die reale Sphäre als jeweilige Seinsregionen gleichwertig, was seiner philosophischen Motivation, nämlich dem Einwandsscharakter gegen die "Psychisierung der logischen Sphäre" entspricht.

Salcia Passweg, Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler - Heidegger, S. 16: "Und da also die Logischen und die Gesetze der Realität identisch sind, kann Husserl ferner sagen: formale Logik ist formale Ontologie; sie ist eine 'mathesis universalis', welche, rein formal, die mögliche Ausformung der Wirklichkeit ausweist. Diese wesensmäßig zur Logik mit hinzugehörende Beziehung auf Realität ändert aber nichts daran, daß das Wesenhafte allein Zeitlich-Realen, Einmaligen und Zufälligen gegenüber ideal, allgemein und streng gesetzlich bleibt".

24) "Die formale Ontologie scheint zunächst mit den materialen Ontologien in einer Reihe zu stehen, sofern das formale Wesen eines Gegenstandes überhaupt und die regionalen Wesen beiderseits die gleiche Rolle zu spielen scheinen" (Husserl, Ideen ...I, S.26), "Dabei tritt äußerlich die formale Ontologie in eine Reihe mit den regionalen Ontologien. Ihr regionaler Begriff 'Gegenstand' bestimmt das formale Axiomensystem und dadurch den Inbegriff formaler ('analytischer') Kategorien. Darin liegt in der Tat eine Rechtfertigung der Parallelisierung, trotz all der hervorgehobenen wesentlichen Unterschiede" (ebd. S. 38).

3. Das Verhältnis zwischen Regionen

Wie verhalten sich nun die Regionen des Seienden zueinander? Husserl nimmt die Form der Verflochtenheit und partialen Überschobenheit zwischen den Seinsregionen untereinander an. "Die radikalste Unterscheidung schließt übrigens keineswegs Verflechtung und partiale Überschiebung aus" ²⁵⁾. Diese Problematik der Verflochtenheitsform der Seinsregionen ist auch nach Husserl nicht leicht, weil es sich um die neu- und vielartigen Gegenständlichkeiten höherer Seinsordnung handelt ²⁶⁾. All die konkreten Kulturgebilde, darunter auch das Rechtsphänomen, gehören nach Husserl zur Form dieser Verflochtenheit der verschiedenen Regionen.

4. Regionale Ontologie als Wesenswissenschaft, worauf alle Tatsachenwissenschaften sich fundieren

Wir haben oben das Abhängigkeitsverhältnis zwischen den regionalen Ontologien und den Erfahrungs-(Tatsachen-)wissenschaften erwähnt: Jede Erfahrungswissenschaft findet ihren Grund erst in eidetischen regionalen Ontologien (Wissenschaften). Die eidetischen Wissenschaften werden je nach den Sphären der Seinsregion klassifiziert. Was in den entsprechenden regionalen Ontologien seine systematische Entfaltung findet, das ist das "Prinzipielle aller sachlichen Wissenschaften" ²⁷⁾; alle zur Gegebenheit gekommenen Objektivitäten müssen nach Grundarten und in ihren Stufenordnungen beschrieben und für sie die Probleme der Konstitution gestellt und gelöst werden" ²⁸⁾.

25) Ebd. S. 39. Zum Beispiel sind "materiales Ding" und "Seele" verschiedene Seinsregionen, aber die letztere fundiere in der ersteren und daraus erwüchse die Fundierung der Seelenlehre in der Leibeslehre.

26) Ebd. S. 374.

27) Ebd. S. 376.

28) Ebd. S. 375.

"Es gilt, das vollständige System der die originäre Gegebenheit aller solcher Objektivitäten konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen nach allen Stufen und Schichten zur Erkenntnis zu bringen, und damit das Bewußtseinsäquivalent der betreffenden Art "Wirklichkeit" verständlich zu machen" 28).

II. Jede gegenständliche Region konstituiert sich bewußtseinsmäßig

Jede Region bildet nach Husserl also (als Bewußtseinsgegenständlichkeit) objektive Einheit. Diese objektive Einheit jeder Region läßt sich "bekunden", "ausweisen" und "vernünftig" bestimmen 29). "Ein durch die regionale Gattung bestimmter Gegenstand hat als solcher, sofern er wirklicher ist, seine a priori vorgezeichneten Weisen, wahrnehmbar, überhaupt klar oder dunkel vorstellbar, denkbar, ausweisbar zu sein" 30). Das ist nämlich die Problematik der Konstitution der Bewußtseinsgegenständlichkeiten. Der Gesichtspunkt der Konstitution

ist nach Husserl das allergrößte Problem der Phänomenologie; gerade die phänomenologische Analyse widmet sich hauptsächlich der Erforschung, wie die objektiven Einheiten jeder Region "bewußtseinsmäßig sich konstituieren" 31). Das könnte man als die Begegnung des Ichs mit der Welt bezeichnen.

Die Wesenserschauung ist nichts anderes als die eidetische Reduktion als Konstitution reiner Allgemeinheiten. Man kann den Begriff Konstitution durch originäre Erlebnisse bestimmen, in denen "das Seiende in seinem Sein

29) Ebd. S. 212.

30) Ebd. S. 364.

31) Dies könnte man als die Begegnung des Ichs mit der Welt bezeichnen (vgl. A. Diemer, Husserl, S. 192). Phänomenologie als konstitutive Phänomenologie ist nun auch funktionelle Phänomenologie (E. Husserl, Idee ... I, S. 214).

'als es selbst' da sei, und daß dadurch jeweils das Sein des Seienden konstituiert würde" ³²⁾. Es ist zu bemerken, daß die Frage nach dem Sein bei Husserl anders als z.B. bei Jaspers oder Heidegger gestellt wurde. Die Frage nach dem Sein bildet auch bei Husserl den Ausgangspunkt seiner philosophischen Darstellung, aber seine Frage nach dem Sein bedeutet zugleich die Frage nach dem Sein des Seienden. Die Frage nach dem Sein soll nach Husserl als die Frage nach der Konstitution des Seins des Seienden auf die transzendente Subjektivität hingeführt werden. Und sie ist im Grunde bei Husserl mit der Frage nach der Welt gleichgesetzt worden; Seiendes ist nach ihm immer "weltlich Seiendes" ^{33), 34)}. Konstitution ist daher bei Husserl Konstitution der Welt,

32) E. Husserl, Ideen ...I, S. 212. und vgl. A. Diemer, Husserl, S. 191.

33) Auch vgl. Diemer, Husserl, S. 195.

34) Wenn E. Fink behauptet: "Hat die dogmatische Metaphysik ihr bewegendes Grundproblem als Frage nach dem Ursprung des Seienden, so fragt die Phänomenologie dagegen ausdrücklich nach dem Ursprung der Welt (E. Fink, Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: Kantstudien, Bd. XXXVIII (1933), S. 339), ist damit zwar insofern richtig, als Husserl die (natürliche) Welt nicht einfach als die Gesamtheit des Seienden, sondern als den universalen absoluten Horizont - als bewußtseinskorrelat - sehen würde. Aber diese Behauptung Finks würde gefährlich, wenn man sich damit zwei verschiedene Ursprünge vorstellen würde. Denn die Welt macht nach Husserl gerade den Seinsboden schlechthin, auf dem das Seiende überhaupt, wie auch wir selbst, immer schon stehen (vgl. dazu auch Diemer, Husserl, S. 209). Wir dürfen jedenfalls nicht übersehen, daß der Seinssinn "Welt" Husserls groß und tief ist! - als menschlicher Grund und Boden, als Worauf und Worin alle Dinge, auch die menschlichen Körper bzw. die Menschen sind. Ringsum ist offener Raum..." (Husserl, Grundlegende Untersuchung der Räumlichkeit der Natur, in: Philosophical Essays in memory of Husserl). "Denn das ist das spezifische Neue des phänomenologischen Weltbegriffes, daß unter Welt nicht mehr einfach das Gesamt des Seienden verstanden werden darf" (Diemer, Husserl, S. 19f). Über die Fraglichkeit, ob man ein "irreales Residuum" mit dem Namen Welt bezeichnen kann, vgl. S. Passweg, Phänomenologie und Ontologie, S. 21. Über das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung siehe Husserl, Ideen ...I, S. 49.

deren allgemeine Regionen Natur und geistig-personale Welt ausmachen. Die formale Konstitution bezieht sich auf nichts anderes als das "In-der-Welt-Sein" als "Gegenstand-überhaupt-Sein". Mehr noch: Das Seiende als solches bestimmt sich formal als "Gegenstand überhaupt". Die regionale Konstitution bezieht sich daher auf das erfüllte wirkliche Sein, d.h. weltliches Sein als Gegenstand. Das Sein des Seienden, das durch Konstitution (Erlebnisakt) in den Wesenszügen bestimmt werden sollte, ist also objektiv bestimmter Gegenstand oder Sachverhalt. Im Sinne Heideggers gesprochen, würde es sich bei der Seinsregion und der regionalen Ontologie um das ontische Problem handeln, nicht das ontologische. Zusammenfassend: Ontisch heißt bei Husserl gegenständlich.

In den regionalen Ontologien findet bei Husserl durch die Kategorien einer jeder Region die apriorische Seinsverfassung statt, nämlich Husserlsch gesprochen, die Konstituierung des Gegenstandcharakters der Gegenstände einer jeden möglichen (Erfahrungs-)Wissenschaft. Die apriorische Seinsverfassung macht die Wesensverfassung des Seienden eines bestimmten Wissenschaftsgebietes aus. Die regionalen Ontologien Husserls sind daher den Wesenswissenschaften gleichbedeutend. Husserl geht also davon aus, daß, wenn ein Gebiet der Wissenschaft eine von den anderen unterschiedene Einheit bildet, dann ist dort ohne weiteres eine Wesenstruktur zu erforschen. In der Reflektion auf die apriorischen Voraussetzungen, unter denen das Seiende als das mögliche Gebiet je einer Wissenschaft von den anderen sich abgrenzt, vollzieht sich die Unterscheidung von Seinsregionen. Die Konstitutionsfrage, die bei der Thematik Husserls eine wesentliche Rolle spielte, war die Korrelationsfrage, die Korrelation des Gegebenen zur Weise seiner Gegebenheit für das Bewußtsein, also die notwendige Korrelation von Sein und

Bewußtsein. Die Problematik der Unterscheidung der unterschiedlichen Seinsregionen entsprach der Konstitutionsforschung Husserls.

Da Husserl das absolute Bewußtsein als das konstituierende auch als eine Seinsregion ("Urregion") bezeichnet hat, sind unter dem Begriff Region zwei wesentlich und sinngemäß voneinander unterschiedliche Gehalte enthalten: Sein^Sregion als die Konstituierende und Seinsregion als die Konstituierte.

III. Das reine transzendente Bewußtsein als Urregion

Die der phänomenologischen Philosophie Husserls ist, einen neuen Seinsboden, eine neue Seinssphäre zu gewinnen nach der "Ausschaltung des universalen Bodens der natürlichen Erfahrung", und zwar für eine mögliche eidetische Wissenschaft ³⁵⁾. Die grundlegende Frage beim Ausgang des Themas der Philosophie Husserls war: "Was kann als Sein noch setzbar sein, wenn das Weltall, das All der Realität (des Seienden) eingeklammert bleibt?" Ihr letztes Ziel kann sich in der Gewinnung einer neuen, in ihrer Eigenheit bisher nie aufgewiesenen Seinsregion bestehen, die zugleich "reine Erlebnisse", "reines Bewußtsein", "transzendentes Bewußtsein" genannt wird (36), 37).

35) Husserl, Ideen ...I, S. 69.

36) Ebd., S. 70, 73.

37) Husserl bezeichnet jede Region als individuell: Jede Seinsregion ist Region "individueller Seins", das durch die Erfahrung gegeben sei. Deswegen liege die Aufgabe der Gewinnung der neuen Seinsregion in der Erforschung der "neuartigen Erfahrung" (ebd. S. 70). (Es ist zu bemerken, daß Bewußtsein und Erlebnis bei Husserl gleichbedeutend sind.) "Die Erfahrbarkeit besagt nie eine leere logische Möglichkeit, sondern eine im Erfahrungszusammenhange motivierte".

Diese Seinsregion ist "Urregion", "Urkategorie", in der alle anderen Seinsregionen wurzeln ³⁸⁾. Sie ist daher - von allen "Sonderregionen ³⁹⁾" der totalen realen Welt als prinzipiell geschieden - absolute Region; sie "trägt" "in einer besonderen, ganz eigenartigen Weise" das reale Weltall "in sich" ⁴⁰⁾.

Diese Seinsregion des Bewußtseins überhaupt ist, was wir in der Bewußtseinssphäre immanent finden, und zwar - noch ohne jene phänomenologische Urteilsausschaltung zu vollziehen - dadurch, daß wir in einer völlig neuartigen, universalen, endlosen Erfahrung, die Husserl "innere Erfahrung" nannte ⁴¹⁾, die allgemeine Einsicht gewinnen, daß Bewußtsein als "in sich wesensmäßig zusammenhängend <als> eine offen-endlose und doch für sich abgeschlossene Seinssphäre zu erfassen ist" ⁴²⁾.

Es handelt sich also hier um eine "immanente" Seinsregion. Die Frage lautet dann: Verliert diese immanente Seinsregion doch nicht den Sinn einer realen Schicht, d.h. des menschlichen Bewußtseinslebens, weil jene phänomenologische Erfahrung das All des objektiv Seienden außer Geltung gesetzt hat? Husserl setzt dieser Frage entgegen: "In der geänderten Einstellung jener Erfahrung enthält sie den Sinn einer absoluten Seinssphäre, einer absolut eigenständigen, die in sich ist, was sie ist, ohne Frage nach Sein oder Nichtsein der Welt und ihrer Menschen" ⁴³⁾.

38) Husserl, Ideen ... I, S. 174.

39) Ebd. S. 72.

40) Ebd. S. 73.

41) Ebd. S. 70 Anm. 1), S. 71.

42) Ebd. S. 71f.

43) Ebd. S. 72.

Ebd. S. 115: Das Sein des Bewußtseins würde durch eine Vernichtung der Dingwelt zwar notwendig modifiziert, aber in seiner eigenen Existenz nicht berührt.

Hier sind wir einerseits auf eine Schwierigkeit, andererseits auf eine neue Möglichkeit gestoßen. Die Schwierigkeit, zwei widersprüchlich klingende Gedankengänge in eins zu bringen: einmal den, alles weltliche Sein sei transzendental konstituiert und bewußtseinsrelativ (rein phänomenologischer Ansatz), und auf der anderen Seite den, reines Bewußtsein sei absolut an-sich-seiendes (ontologische Erörterung). Die neue Möglichkeit ist, aus der Phänomenologie Husserls eine mögliche neue Ontologie herauszuarbeiten. Wir nehmen an, daß die Möglichkeit einer neuen Ontologie durch Phänomenologie erleichtert wird ⁴⁴⁾.

-
- 44) Husserl selber wollte das Thema seiner Philosophie von Ontologie unterscheiden. Über den Zusammenhang zwischen den konstitutiven Phänomenologien und den entsprechenden formalen und materialen Ontologien schreibt er: "Die Stufenfolge der formalen und materialen Wesenslehren zeichnet in gewisser Weise die Stufenfolge der konstitutiven Phänomenologien vor, bestimmt ihre Allgemeinstufen und gibt ihnen in den ontologischen und materialen eidetischen Grundbegriffen und Grundsätzen die Leitfäden" (Ideen ... I, S. 379). Aber dieser Zusammenhang besagt nicht, daß die konstitutive Phänomenologie von den Ontologien begründet würde: "Der Phänomenologe urteilt nicht ontologisch, wenn er einen ontologischen Begriff oder Satz als Index für konstitutive Wesenszusammenhänge erkennt, wenn er in ihm einen Leitfaden sieht für intuitive Aufweisungen, die ihr Recht und ihre Geltung rein in sich selbst tragen" (Ideen ... I, S. 379f). Aber die Ansätze der neuen Ontologie in dem modernen Deutschland waren in der Tat entweder phänomenologisch oder existenzphilosophisch ausgerichtet. Und wenn wir unter "Existentiell" die auf das Bewußtsein selbst zurückführende Richtung berücksichtigen, -Vorrang der Sinnfrage für das (absolute) Sein - so schließt auch die Richtung der Existenzphilosophie in einem bestimmten Sinne phänomenologisches Interesse ein. Wenn Husserl mit der Ansicht, "Alles was ist, ist (zugleich) an sich erkennbar" (logische Untersuchungen, S. 90), Idee und Wirklichkeit als zweierlei gegenständliches Sein sieht und die von Bewußtsein getrennte Seinssphäre zum Gegenstand seiner Untersuchung bringt, so hat er den Vorgang seiner Arbeit sicherlich nicht ontologisch begriffen. Aber es ist sicherlich auch richtig, daß er eine notwendige Voraussetzung für jede Ontologie eines nicht-bewußtseinsmäßigen Seins geschaffen hat (vgl. auch Iassweg, Phänomenologie und Ontologie, S. 36).

Wie verhält sich dann die absolute Region des reinen Bewußtseins zu den anderen Sonderregionen, wenn sie nicht logisch erdacht sondern ein immanentes Sein sein sollte? Dieses Verhältnis soll nach Husserl in einer Eigenart, anders als das zwischen den Regionen untereinander sein: Die Urregion ist zwar zunächst als Region regional, aber sie bildet zugleich das Fundament der anderen Regionen. Dieser Zusammenhang entspricht dem prinzipiellen Unterschied zwischen der Seinsweise (Gegebenheitsart) des Bewußtseins (Erlebnis) und der des Realitätseins (Ding) ⁴⁵⁾

Wenn sie gleichgeordnete Seinsarten sind, die sich auf einander "beziehen" oder sich miteinander "verknüpfen", und wenn sie beiderseits "seiend", "Gegenstand" heißen, so ist dies im Sinne der leeren logischen Kategorien ⁴⁶⁾. Hingegen haben die beiden voneinander völlig verschiedene Sinnbestimmungen ⁴⁷⁾. Erst mit dem absoluten Sein des Bewußtseins als dem auf das reale Sein in der naiven Erfahrung gerichteten Akte der Reflexion eröffnet sich das "Grundfeld der Phänomenologie" ⁴⁸⁾. Die absolute Seinsregion des Bewußtseins überhaupt hat nach Husserl ohne weiteres ihren Seinsvorrang. Dieser Vorrangcharakter geht über die logischen Untersuchungen und die eidetischen Wissenschaften hinaus; denn mit der phänomenologischen Ausschaltung ist nicht nur das gesamte All des weltlich Seienden, sondern es sind bei Husserl prinzipiell auch die reine Logik und die material-eidetischen Wissenschaften betroffen ⁴⁹⁾.

45) Vgl. Husserl, Ideen ...I, S. 95ff.

46) Ebd. S. 116.

47) "Zwischen Bewußtsein und Realität gähnt ein wahrer Abgrund des Sinnes". Realität ist "ihrem Sinne nach bloßes intentionales Sein, also ein solches, das den bloßen sekundären, relativen Sinn eines Seins für ein Bewußtsein hat" (ebd. S. 117).

48) Ebd. S. 119.

49) Ebd. S. 140ff. Unter Logik dürfen wir uns hier nicht eine formale Logik, sondern eine inhaltliche Logik vorstellen, die zur Metaphysik im wechselseitig einander bedingenden Verhältnis steht. Über das Verhältnis der Logik zur Metaphysik siehe J. Lommes, Krise der Freiheit, S. 85: Weder Logik noch Metaphysik könne eine kritisch begründete Gewißheit erreichen.

Es ist bei Husserl nicht eindeutig, ob die Konstitution nach ihm ein methodischer Begriff oder ein metaphysischer ist. Wenn wir seine Konstitutionsfrage rein unter dem methodischen Gesichtspunkt betrachten, dann würde die Annahme der absoluten Seinsregion als der konstituierenden im Gegensatz zu der konstituierten eine methodische Relativierung bedeuten. Aber wir müssen die Konstitutionsforschung Husserls nicht nur unter methodischer Einstellung, sondern als eine über diese hinaus in das Metaphysische geführte sehen. Die Konstitution der materiellen Natur, der animalischen Natur und der geistigen Welt in seinem Werk (Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II) bedeutet nichts anderes als den metaphysischen "Aufbau der Welt": Diese drei Regionen entsprechen jenen alten Schichten des Seienden.

Aber da Husserl den "Geist" als das absolute, irrelative, individuelle, alles Sein konstituierende Bewußtsein dem gesamten All des weltlich Seienden gegenüberstellt, gibt es zwischen den Seinsschichten untereinander keine wahren Fundierungsverhältnisse ⁵⁰⁾. Die Seinsregionen liegen nicht auf derselben Ebene; weil die Fundierungsordnung der oben genannten Seinsregionen (-schichten) sich nur in bezug auf die Bewußtseinsreflektion als Korrelation darstellen läßt. Nicht von den bloßen Seinsschichten ist hier die Rede, sondern von deren "Sich-durchdringung". Husserl hat also die Voraussetzungen

50) Es ist richtig, wenn z.B. Landgrebe die Ansicht in die "Unmöglichkeit einer Verabsolutierung von aufeinander gebauten Seinsschichten und einer dementsprechenden Deutung des "Aufbaus der Welt" als Husserls Verdienst bezeichnet hat (Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie, in: Studium Generale, 9. Jg. 1956, S. 324).

und Grenzen der Unterschiede der Seinsregionen untersucht, nicht die Seinsregionen als solche ⁵¹⁾.

B. Möglicher Versuch zur Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie

Erster Gesichtspunkt: Rechtsontologie als in sich geschlossene regionale Ontologie, d.h. Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in ihrem eigenen ontischen Fundament

Zweiter Gesichtspunkt: Rechtsontologie als auf die anderen Regionen bezogene regionale Ontologie, d.h. Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in einem anderen (fremden) ontischen Fundament

Dritter Gesichtspunkt: Rechtsontologie als eine von der absoluten Region getragene (regionale) Ontologie, d.h. Rechtsontologie als eine (regionale) Ontologie in ihrem ontologischen Fundament

Wir sind jetzt in der Lage, die phänomenologische Einstellung als eine echte eidetische wissenschaftliche Einstellung auch für das Rechtsphänomen fruchtbar zu machen, das als ein Kulturgebilde wie Staat, Sitte, Religion bei Husserl zur faktischen Wirklichkeit gehört ⁵²⁾.

-
- 51) In diesem Sinne wird es auch verständlich, warum Husserl seine phänomenologische Idee im Grund vom Ontologischen unterscheiden wollte.
- 52) Rechtswissenschaft kann also nach Husserl der phänomenologischen Einstellung bedürfen, und zwar insoweit, als sie der "natürlichen" Einstellung bedarf. Es bleibt eine andere Frage, ob das Rechtsphänomen schlechthin für seine Begründung immer natürlicher Einstellung bedürftig ist. Die Antwort auf diese Frage kann eventuell verschieden sein, wenn man am Anfang nicht vom Recht als Faktum, sondern von der Möglichkeit bzw. der Idee von Recht sprechen wird.

Er schreibt: "Man muß nicht nur hinsichtlich der formal-logischen bzw. ontologischen Wesen und Wesensverhalte (also für Wesen wie "Satz", "Schluß" und dgl., aber auch "Zahl", "Ordnung", "Mannigfaltigkeiten" usw. ...) diese Einsicht gewinnen, sondern auch hinsichtlich der Wesen, die entnommen sind der Sphäre der natürlichen Welt (wie "Ding", "körperliche Gestalt", "Mensch", "Person" usw. ...). Ein Index dieser Einsicht ist die erweiterte phänomenologische Reduktion" ⁵³⁾, also " ...daß, wie die Sphären prinzipiell für den Phänomenologen hinsichtlich ihres wahrhaften Seins nicht als gegeben gelten dürfen" ⁵⁴⁾.

Von der Betrachtung des Begriffes Region Husserls leiten sich auf unserer Seite zwei Folgerungen ab. Erstens, formal logisch betrachtet: Jede Region ist gleichrangig und daher in sich geschlossen, indem sie die in ihr selbst als Gattungswesen gegründeten synthetischen Wahrheiten bestimmt. Und die Scheidung der Seinsregionen entspricht der Klassifikation der Wissenschaften. Recht ist also als eine Region in sich geschlossen, und Rechtsontologie als eine eidetische Wissenschaft bildet eine sich selbst begründende Ontologie. Zweitens, der Sinnprägung nach betrachtet: Die Region des Rechts ist entweder auf eine andere Region bzw. Regionen bezogen, oder von der absoluten Region getragen.

Rechtsontologie als Ontologie prägt also zuerst die Form einer regionalen Ontologie. Daraus ergeben sich unsere rechtsontologischen Aufgaben: die Strukturiertheit der einzelnen Regionen zu analysieren, die auf die Region

53) Husserl, Ideen ...I, S. 146f.

54) Ebd. S. 147.

des Rechts bezogen sind, und den eigentümlichen Charakter dieser Strukturiertheit darzustellen. Rechtsontologie als Ontologie prägt den Sinn der urregionalen Ontologie. Daraus ergibt sich unsere ontologische Aufgabe: uns der Rechtsontologie von ihrer Getragenheit vom letzten absoluten Sinngrund des Seins her zu nähern.

Diese Aufgaben spiegeln sich in den drei formal fundamentalen Gesichtspunkten der Rechtsontologie, die wir für den möglichen Versuch einer Rechtsontologie anhand der Husserlschen Region und regionalen Ontologie gerade jetzt gewonnen haben:

1. Rechtsontologie als eine in sich geschlossene regionale Ontologie (Rechtsontologie als eine regionale Ontologie)
2. Rechtsontologie als eine auf die anderen Regionen bezogene regionale Ontologie (Rechtsontologie in bezug auf die fremden regionalen Ontologien)
3. Rechtsontologie als eine von der absoluten Region getragene regionale Ontologie (Rechtsontologie als Ontologie)

Wir können die Gesichtspunkte 1. und 2. formalhorizontale Gesichtspunkte und den 3. sinngebend-vertikalen Gesichtspunkt nennen. Diese Trennung besagt natürlich nicht, daß die Themenbereiche 1. und 2. daher in einer von den material inhaltlichen Aussagen entfernten Weise behandelt werden müssen. Diese Trennung ist, wie gesagt, nur formal dem Gesichtspunkt nach zu betrachten, der die materialen Sphären noch nicht berührt. "Wo immer wir hier in diesen Betrachtungen reine Aussagen machen über Materiales, sind Aussagen selber keine materialen, sondern formale" 55), 56).

55) Ebd. Beilage, S. 384.

56) Über das Bewußtsein als das Sinngebende siehe ebd. S. 134f. Die Phänomenologie Husserls bekommt ihren eigentlichen Sinn letztlich in bezug auf den 3. Gesichtspunkt: "Der Phänomenologie aber dienen die vollzogenen Fundamentalbetrachtungen, sofern sie unerläßlich waren, die absolute Sphäre als das ihr eigentümliche Forschungsgebiet zu erschließen" (ebd. S. 122).

Die drei Gesichtspunkte sind zuerst in ihrer Einzelheit zu betrachten. Aber sie verhalten sich untereinander dergestalt, daß einer die anderen überschreitet oder als Momente in anderen erhalten bleibt. Die ontologische Grundlegung bzw. Begründung des Rechts ist daher zunächst unter den jeweiligen einzelnen Gesichtspunkten zu betrachten. Und erst nach der Durchführung jeder dieser drei Gesichtspunkte ist die ontologische Begründung des Rechts letztlich zu erreichen. Jedoch ist es auszuschließen, hinsichtlich der Verhältnisse zwischen den Gesichtspunkten von Anfang an irgendeine metaphysische Einheitsidee oder einen dialektischen Aufhebungsprozeß wie den Stufenübergang als Hypothese anzunehmen. Solche etwaigen Hypothesen mögen mit der Entwicklung unserer Arbeit bestätigt werden. Unsere Aufgabe hat jedenfalls nichts mit dem Treffen irgendwelcher definitiven Bestimmungen und weltanschaulichen Entscheidung zu tun. Und wenn wir diese drei Gesichtspunkte, ohne hypothetische Verhältnisse zwischen ihnen anzunehmen, zuerst neutral darstellen, so ist es nicht deswegen, weil diese einzelnen Gesichtspunkte von einigen ontologisch ausgerichteten neueren Rechtsphilosophen in Deutschland in der Tat vertreten worden sind, sondern deswegen, weil jeder Gesichtspunkt für sich sachlich unzulänglich ist, und zwar im Verhältnis der Ergänzung und der wechselseitigen Voraussetzung.

C. Problematik der Anwendung Husserlscher regionaler Ontologien auf die ontologische Begründung des Rechts

I. Das Verhältnis der regionalen Ontologien zu den drei Ansätzen bzw. Fragestellungen der Ontologie

Hier ist der Ort, die als die Form der Rechtsontologie aufgefaßte regionale Ontologie in Hinblick auf die oben erwähnten Fragestellungen des Real-Ontologischen, des Existentiell-Ontologischen und des Fundamental-Ontologischen zu untersuchen.

Rechtsontologie als eine in sich geschlossene regionale Ontologie entspricht dem Ansatz nach der kategorialen Seinsschichtentheorie des Real-Ontologischen. Man kann in der Tat an die Stelle der Seinsregion Husserls die Seinsschicht Hartmanns setzen, wenn man die Unterscheidung zwischen der transzendentalen Reflektion bei jenem und der der Erkenntnisrelation entsprechenden Seinsrelation bei diesem beiseite läßt. Wenn Hartmann das Recht als das Gebiet des lebenden objektiven Geistseins qualifizierte, so wurde uns ein Ansatz zur Rechtsontologie von der kategorialen Analyse der geistigen Seinsschichten (Region bzw. in sich selbst geschlossene, gleichrangige Regionen) angeboten. Aber das Rechtsein war auch bei Hartmann nicht bloß das Problem der in sich geschlossenen regionalen Ontologie. Zwar ist Recht ja regional, und Rechtsontologie deswegen eine regionale Ontologie. Aber die ontologische Begründung eines (regionalen) Seienden übersteigt notwendig die Regionalität. Heideggersch gesprochen, ist sie mehr als ontisch. Dies ist das entscheidende Charakteristikum der Seinsweise des Rechts. Rechtsontologie als eine regionale Ontologie beinhaltet notwendig schon ihre Bezüge auf das Außer- bzw. Über-regionale.

Wenn wir überlegen, daß nicht nur die existential-ontologische Fragestellung Jaspers' und die fundamental-ontologische Fragestellung Heideggers, sondern auch die real-ontologische Fragestellung Hartmanns in ihrer Idee uns aus jedem faktisch Seienden lösen und uns aus jeder

Sackgasse einer Verharrung umkehren lassen, können wir in bezug auf diese drei Fragestellungen der Ontologie im Grunde über regionale Ontologie ohne außer- bzw. überregionale Momente nicht denken. Aber da dieser Zusammenhang bei dem Jasperschen und dem Heideggerschen Ansatz deutlicher als bei Hartmannschen hervortritt - der Grund dafür liegt darin, daß bei Jaspers und Heidegger die ontische-ontologische Differenz vorausgesetzt ist, während dies bei Hartmann nicht deutlich ist - begrenzen wir nun unsere Darstellung hauptsächlich auf das Problem der Außerregionalität der regionalen Ontologie der Rechtsontologie (Jasperscher Ansatz) und auf das Problem der Überregionalität der regionalen Ontologie der Rechtsontologie (Heideggerscher Ansatz). Unsere Aufgabe läßt sich daher anders so formulieren: Wie verhalten sich die Regionalität der Rechtsontologie und das Ontisch-Ontologische-Schema?

Wenden wir uns zuerst dem Verhältnis der regionalen Ontologie zum Existentiell-Ontologischen zu. Indem wir mit Jaspers nach der existentiellen Relevanz des Rechts fragen, gewinnen wir den Gesichtspunkt der Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie. Wir haben schon vorher erörtert, daß das Thema der Existenzerhellung Jaspers als die Möglichkeit des Seinkönnens des menschlichen Daseins zur Ontologie des Daseins gehört. Indem wir dem Jasperschen Versuch der Auslegung der objektiven Bezüge der ethischen Existenz als Weisen ihrer objektivierenden Selbsterhellung folgen, haben wir zwei verschiedene Ursprünge der Seinsweise vor Augen; bei jener Auslegung ist der Bezug der Existenz als Ursprung des Selbstseins auf die anderen "Seinsursprünge und Sinnhorizonte" sichtbar, die in ihr zwar erst ihren "Boden" und verbindlichen Sinn für

den Menschen gewinnen, die aber nicht aus ihr ableitbar sind⁵⁷⁾. So wurde die Region des Rechts, die bei Hartmann das Gebiet der Wirklichkeit des objektiven Geistes war, auf die Region der Existenz bezogen. Die Frage der existentiellen Relevanz des Rechts können wir uns nicht so vorstellen, als ob wir das Rechtsein aus der Existenz hervorgehen lassen könnten. Es ist klar, daß wir in keinem Sinn die Welt aus der Existenz hervorgehen lassen können. Darum kommt es hier auf die Außer-regionalität der regionalen Ontologie an.

Wir fragen nun, ob mit dem "Existenzialen" vom "Ontologischen" - Heideggersch verstanden! - oder vom "Ontischen" die Rede ist. Vom Ontischen deshalb, weil existenzial ja ohne weiteres regional ist. Und wenn die Subjektivität der Existenz des Menschen bei Jaspers bei seiner Auslegung der ethischen und rechtlichen Idealität als der Allgemeinverbindlichkeit nicht verloren geht, sondern als das gegebene ontische Fundament der Phänomene und als Ortschaft der ethischen und rechtlichen Dimension erhalten bleibt, bleibt die existenzial-ontologische Fragestellung auf dem ontischen Boden. Was zu erhalten war, war ja die Seinsweise Existenz, das Seiende, nicht das Sein.

Hingegen ist es bei Heidegger anders. Zwar begann er seine Seinsthetik mit der ontischen Angelegenheit der Daseinsanalytik. Und die existenzial-ontologische Interpretation der Seinsstruktur des Daseins ist nach ihm nur auf dem Wege der (apriorischen) Formalisierung ontischer (faktischer) Phänomene zu gewinnen⁵⁸⁾.

57) Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, S.90: "Existenz setzt also die moralische Gesetzmäßigkeit oder den ideellen Gehalt ihres unbedingten Handelns nicht aus sich heraus, sondern sie "erhell" und "versteht" sich im objektivierenden Durchgang durch diese Bezüge".

58) Heidegger, Sein und Zeit. S. 139, 199.

Aber all die ontischen Phänomene der Existenzanalyse wurden eigentlich in die Seinsfrage, d.h. in das Ontologische zurückgezogen ⁵⁹⁾. Um positiv den Seinssinn herauszustellen sind ganze ontische Variationen der Existenzanalytik bei ihm für die vorgängige ontologische Bestimmung ("da" des "Seins") vorbehalten ⁶⁰⁾. Dieser fundamentalontologische Ansatz Heideggers bietet aus dem letzten Gesichtspunkt der Rechtsontologie, nämlich Rechtsontologie als eine sich nicht in sich fundierende, sondern getragene regionale Ontologie, So haben wir den überregionalen Charakter der Rechtsontologie als regionaler Ontologie herausgenommen. Rechtsontologie wird damit in die Ebene geführt, wo die Frage nach dem Sein des Rechts mehr als die Frage nach der Seinsweise (Seinsstruktur) des Rechts bedeutet.

Wir haben oben schon gesagt, daß all die ontischen Variationen bei Heidegger letztlich durch die existentielle Analytik des Da-Seins relativiert wurde. Aber wir dürfen diesen Zusammenhang nicht so verstehen, als ob hier von der völligen Aufhebung der ontischen Züge, des handelnden Subjekts die Rede wäre. Nein, auch die Existenzanalytik Heideggers konnte als phänomenologische Ontologie das ontische Fundament nicht "einfach ontologisch hintergehen" oder als sekundär "abkünftig" hin-

59) Wie einmal oben an anderer Stelle erwähnt, hat Fahrenbach diesen Zusammenhang in seiner ethischen Darstellung genau ausgearbeitet. Siehe besonders ebd. S. 125f.

60) Die Auslegung des Daseins im Menschen als Da-seins, des "da" des Seins" haben wir schon in letztem Teil erwähnt. "Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur ein Weg. Das Ziel ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt. Die thematische Analytik der Existenz bedarf ihrerseits erst des Lichtes aus der zuvor geklärten Idee des Seins überhaupt" (Heidegger, Sein und Zeit, S.436).

stellen 61) Sonst hätten wir keinen Boden mehr, worauf die Seinsweise des Rechts z.B. von der eines Steins oder der der Sprache zu unterscheiden wäre.

-
- 61) So Fahrenbach Existenzphilosophie und Ethik, S. 126. Wenn z.B. Fahrenbach die Fundamentalontologie Heideggers einseitig für einen ontologischen Rückgang bzw. eine Aufhebung der ontischen Züge der Phänomene hält, so gibt es auch eine nicht wenig einseitige, gegensätzliche Interpretation über Heidegger, nach der es sich um die ontische Aufhebung des Ontologischen durch die dynamische Identität von Sein und Wissen im Vollzug handelt. Diese Richtung vertritt die sog. "dialektische Ontologie" (ontologische Dialektik), die aus der Berufung einerseits auf die Idee der dialektischen Methode Hegels als der Ganzheitsmethode, andererseits auf die Idee der modernen philosophischen Anthropologie besteht. Diese Theorie sieht Sein als aktuellen Vollzug, der selbst zugleich als An-sich-Sein gewußt ist, weil mein Vollzug an sich selbst "ist", als seiend gesetzt ist (Coreth, Metaphysik, S. 188). Sein ist also "Vollzug meines Wissens - also Ontologie als "tätig-gewaltsame Ontologie, Ontologie als ein tätiges Handeln und Sich-verhalten" (J. Hommes, Krise der Freiheit, S. 208; ders., Zwiespaltiges Dasein. Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger 1953). "Der Vollzug leitet sich von der "Dialektik zwischen der Unbegrenztheit des Seins an sich und seiner Begrenztheit in einem endlichen Wissen (Geist) ab". (Hommes, Krise der Freiheit, S. 260). Wenn Hommes die Fundamentalontologie Heideggers bei seiner Thematisierung des Methodenproblems der Metaphysik ("Das zwiespaltige Dasein") dialektisch zu sehen glaubt, mag er sich auf jene Überlegung Heideggers beziehen: nämlich "Das Denken handelt, indem es denkt" (Humanismus, S. 53). Aber wenn wir dieser Richtung weiter folgen, müßten wir ihre verlegene Konsequenz zugeben: der Mensch selbst als das Sein, als "das Eine" und "das Ganze". Denn wenn Ontologie mit dem Handeln und Vollzug identisch wäre, würde Ontologie letztlich die Rückführung des die Wirklichkeit verändernden Menschen auf seinen "inneren Wesensgrund", also die "Suche nach sich selbst" (Hommes, Krise der Freiheit, S. 208) als letztes Ziel haben.

Es gibt zwischen dem regionalen ontologischen Fragen und dem fundamentalontologischen Fragen eine deutliche Differenz. Es kann daher verwirrend sein, wenn wir mit der fundamental-ontologischen Seinsfrage Heideggers direkt für die ontologische - genau gesagt regionalontologische - Begründung des Rechts operieren wollen. Denn regionale Ontologien fragen immer "bestimmter" als Ontologie⁶²⁾. Wenn wir deswegen streng Heideggersch die Seinsfrage verstehen würden, scheint es, daß wir in der Tat das Recht nicht ontologisch begründen können, daß wir nur eine ontische Begründung des Rechts erreichen können, nie eine ontologische. Und was unter dem Titel "ontologische Begründung des Rechts" (hrsg.v.Kaufmann) untersucht wurde, gehört in der Tat meistens zu ontischen Sachverhalten. Würde auch unsere Ansicht dann schließlich auf der ontischen Ebene bleiben? Diese Frage ist zu verneinen. Der eigentliche Horizont des Seins des Rechts ist verborgen. Aber er ist dem Vollzug des regionalen Fragens - hier wo es in erster Linie nach dem Recht "bestimmter" gefragt wird als die Ontologie es tut - vorgelagert. Unsere eigentliche und radikale Frage, was Recht zum Recht macht, bezieht sich in ihrem tiefsten und weitesten Umfang auf den verborgenen Horizont des Seins. Darum übersteigt unsere Ansicht die ontische Dimension. Nur, ist die ontologische Begründung des Rechts, unsere wahre Aufgabe, nie erreichbar, auch wenn wir trotz der Seinsoffenheit insofern nach einer Ebene der Sicherheit werden streben müssen, als wir, befangen vom Rechtsein, doch notwendig die Antwort auf das Fragen nach dem richtigen Recht ahnen müssen. Es bleibt mit der ontologischen Rechtsbegründung immer ein Weg, worauf wir unterwegs sind^{62a)}.

62) Vgl. Ludwig Landgrebe, Literaturbericht über H. Krings' "Fragen und Aufgaben der Ontologie", in: Philosophische Rundschau, 3. Jg. 1955, S. 91.

62a) Unser Ziel und unser Streben danach gehen nie verloren, denn es gibt Recht. Kaufmann hat wohl richtig geschaut, wenn er diejenigen vorgeworfen hat,

Die ontologische Differenz spiegelt sich, so können wir sagen, in der Differenz zwischen der Frage, was Recht ist, und der, was Recht zum Recht macht. Die erstere heißt: "Welche Wesensform, welche ontologische Struktur, welche Seinsverfassung hat diejenige Seiendheit, die wir Recht nennen?"⁶³⁾, und die letztere: "Wie kann nach dem Recht gefragt werden?" Für die erstere können wir innerhalb der Problematik der in sich geschlossenen Region oder des Verhältnisses zwischen den gleichrangigen Regionen (Außerregionalität der regionalen Ontologie) bleiben. Aber für die letztere müssen wir darüber hinaus den Horizont berücksichtigen, wovon die regionale Ontologie getragen und worauf sie bezogen ist (Überregionalität der regionalen Ontologie).

II. Ontologische "Begründung" des Rechts und ontologische "Erhellung" des Rechts

Der Titel: Die ontologische Begründung des Rechts, den A. Kaufmann für das von ihm herausgegebene Buch gewählt hat, scheint so umfassend zu sein, daß fast all die Richtungen der Naturrechtsfragen in der modernen Rechtsphilosophie zu jenem Titel gehören würden. Kaufmann hat selber in der Einleitung jenes Buches z.B. durch die Bevorzugung dieses Titels gegenüber dem der "Grundlegung des Rechts im Sein", d. h. genau gesagt, durch die Bevorzugung des im Vergleich mit dem Terminus "Sein" umfangreicher erscheinenden Terminus "ontologisch"; auf den Reichtum dieses Titels abgezielt.

62a) Forts.: die daraus, daß es nicht das Rezept für das Naturrechtsproblem gibt, die Folgerung ziehen wollen, der Mißerfolg sei in der Sache selbst begründet, es gebe so etwas wie das richtige (Natur-)Recht nicht (vgl. Rechtsphilosophie im Wandel, S. 175).

63) A. Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, (hrsg.v. Kaufmann), S. 470.

So gehören nach ihm folgende Untersuchungen zur ontologischen Rechtsbegründung: a) phänomenologische Anwendung (A. Reinach, G. Husserl) ⁶⁴), b) existenzphilosophische Anwendung (W. Maihofer, R. Marcic,

-
- 64) Adolf Reinach, Zur Phänomenologie des Rechts. Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, München 1953.
- Gerhart Husserl, Recht und Welt, in: Festschrift für E. Husserl. Halle/Saale 1929, S. 111 - 158.
- Der Rechtsgegenstand, Rechtslogische Studien zu einer Theorie des Eigentums, Berlin 1933.
 - Recht und Zeit. Fünf rechtsphilosophische Essays, Frankfurt/Main 1955, S. 7 - 65.
- Arthur Baumgarten, Erkenntnis, Wissenschaft, Philosophie. Erkenntniskritische und methodologische Prolegomena zu einer Philosophie der Moral und des Rechts, Tübingen 1927, S. 514 ff.
- Rechtsphilosophie, München 1929, S. 19ff.
- Julius Binder, Philosophie des Rechts, Berlin 1925, S. 136ff., 688ff.
- Ernst Bloch, Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M. 1961, S. 146ff.
- Carl August Emge, Einführung in die Rechtsphilosophie. Anleitungen zum philosophischen Nachdenken über das Recht und die Juristen, Frankfurt/M. und Wien 1955, S. 44f.
- Karl Engisch, Zur phänomenologischen Methode im Strafrecht, in: ARSP 30 (1936/37), S. 130 - 149.
- Josef Esser, Einführung in die Grundbegriffe des Rechts und des Staates. Eine Einführung in die Rechtswissenschaft und in die Rechtsphilosophie, Wie 1949. S. 192.
- Wolfgang Friedmann, Legal Theory, London 1953, S. 120f.
- Friedrich August von der Heydte, Naturrecht, in: Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Freiburg/Br. 5 (1960), S. 943f.
- Heinrich Hubmann, Naturrecht und Gefühl, in: Archiv f. zivilist. Praxis, 153 (1954), S. 303f.
- Felix Kaufmann, Logik und Rechtswissenschaft. Grundriß eines Systems der reinen Rechtslehre, Tübingen 1922, S. 8ff.
- Die Kriterien des Rechts. Eine Untersuchung über die Prinzipien der juristischen Methodenlehre, Tübingen 1924, S. 27ff.
 - Die philosophischen Grundprobleme der Lehre von der Strafrechtsschuld, Leipzig und Wien 1927, S. 5ff.

E. Wolf, E. Fechner) ⁶⁵⁾, c) sachlogische Strukturen

- 65) Georg Cohn, Existenzialismus und Rechtswissenschaft, Basel 1955.
Helmut Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie, Berlin 1950, S. 53.
Carlos Cossio, Panorama der egologischen Rechtslehre, in: ARSP 40 (1952/53), S. 161 - 215, 265 ff.
Hans Adolf Dombois, Naturrecht und christliche Existenz, Kassel 1952.
Peter Düwel, Rechtsbewußtsein und existentielle Entscheidung, Hamburg 1961.
Carl August Emge, Philosophie der Rechtswissenschaft, Berlin 1961, S. 27ff.
Heinrich End, Existentielle Handlungen im Strafrecht. Die Fflichtenkollision im Lichte der Philosophie von K. Jaspers, München 1959.
Erich Fechner, Naturrecht und Existenzphilosophie, in: ARSP 41 (1954/55), S. 305 - 325.
 - Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1962, S. 223ff. (Literaturberichte darüber Th. Würtenberger, in: Archiv f.d.zivilist. Praxis, 156 (1957), S. 347ff.; J.M. Diez-Alegria, in: ARSP 44 (1958), S. 223ff).
Friedrich August von der Heydte, Existenzphilosophie und Naturrecht, in: Stimmen der Zeit, 143 (1948/49), S. 185 - 198.
 - Vom Wesen des Naturrechts, in: ARSP 43 (1957), S. 211 - 233.
 - Naturrecht, in: Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Freiburg/Br. 1960, S. 943f.
Ulrich Hommes, Die Existenzzerhellung und das Recht, Frankfurt/M. 1962.
Hans Kelsen, Existenzialismus in der Rechtswissenschaft, in: ARSP 43 (1957), S. 161 - 186.
 - Reine Rechtslehre, Wien 1960, S. 258f.
Hermann Klenner/Karl Heinz Schöebug, Vom ewigen zum beweglichen Naturrecht, in: Staat und Recht, 5(1956) S. 490ff.
Karl Larenz, Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart, Berlin 1935, S. 59ff.
 - Methodenlehre der Rechtswissenschaft, Berlin, Göttingen und Heidelberg 1960, S. 120.
Werner Maihofer, Recht und Sein, Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt/M. 1954.
 - Vom Sinn menschlicher Ordnung, Frankfurt/M. 1956.
 - Der Unrechtsvorwurf. Gedanken zu einer personalen Unrechtslehre, in: Festschrift f.Th. Rittler zum 80. Geburtstag, Aalen 1957, S. 149ff.
 - Konkrete Existenz. Versuch über die philosophische Anthropologie L. Feuerbachs, in: Existenz und Ordnung, Festschrift f.E. Wolf zum 60. Geburtstag, Frankfurt/M. 1962, S. 246 - 281.
 - Naturrecht als Existenzrecht, Frankfurt/M. 1963.
 - Ordnung und Gesellschaft, in: Das Problem der Ordnung, hrsg. v. H. Kuhn, München 1960, S. 315-332, 326ff.

Rene Marcic, Naturrecht und Existenzphilosophie, in: Wissenschaft und Weltbild, 9 (1956), S. 220 - 223.

- Ansätze zu einer Fundamentalontologie des Rechts, in: Juristische Blätter, 79 (1957), S. 149 - 154.
- Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat, Wien 1957, S. 161ff.
- Reiner Rechtslehre und Klassische Rechtsontologie, in: Österreichische Zeitschrift f. öffentliches Recht, Neue Folge 11 (1961), S. 395 - 411, 508 ff.
- Mensch, Recht, Kosmos. Drei Gedankenwege ins Dasein Wie und Köln 1965.

Johannes Messner, Zur Problematik des Naturrechts in der modernen Welt, in: Hochland, 42 (1950), S. 521-537

- Naturrecht ist Existenzordnung, in: ARSP 43 (1957), S. 187 - 210.
- Das Naturrecht, in: Handbuch der Gesellschaftsethik Staatsethik und Wirtschaftsethik, Innsbruck und Wien 1960, S. 218ff.

Josef Pieper, Über die Gerechtigkeit, München 1965.

Wilhelm Sauer, Juristische Methodenlehre. Zugleich eine Einleitung in die Methodik der Geisteswissenschaften, Stuttgart 1940, S. 67f., 596f.

- System der Rechts- und Staatsphilosophie. Vorlesungen zugleich über allgemeine Philosophie und Soziologie, Basel 387ff.

Eduard Spranger, Zur Frage der Erneuerung des Naturrechts, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, hrg. v. W. Maihofer, Darmstadt 1962, S. 87 - 107.

Johannes Thyssen, Staat und Recht in der Existenzphilosophie, in: ARSP 41 (1954/55), S. 1 - 18.

- Zur Rechtsphilosophie des Als-Seins, in: ARSP 43 (1957), S. 87 - 96.

Otto Veit, Existentiellles Naturrecht - Existentielle Ethik. Zu zwei Büchern von J. Messner, in: Ordo 7 (1955), S. 267 - 276.

Alfred Verdross, Abendländische Existenzphilosophie, Ihre Grundlagen und Hauptprobleme in geschichtlicher Schau, Wien 1963, S. 228ff.

Antonio Villani, Heidegger e il "Problema" del diritto, Milano 1958 (Deutsche Übersetzung, in: Ontologische Begründung des Rechts, S. 350ff).

Hans Welzel, Vom irrenden Gewissen, Eine rechtsphilosophische Studie, Tübingen 1949, S. 623ff.

- Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, Göttingen 1962, S. 209ff.

Franz Wieacker, Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung, Göttingen 1952, S. 353f.

Erik Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung, Karlsruhe 1964, S. 167f.

- Fragwürdigkeit und Notwendigkeit der Rechtswissenschaft, Freiburg/Br. 1953, S. 32.

(H. Welzel)⁶⁶⁾, d) Natur der Sache (H. Rickert, G. Radbruch, A. Kaufmann), e) konkretes Ordnungsdenken (C. Schmitt), f) institutionelle organische Rechtsauffassung (J. Ellul, M. Hauriou, A.F. Utz).

Wenn wir solche umfangreiche Richtungen und die ihnen folgenden literarischen Hinweise vor uns haben, scheint es wirklich so zu sein, daß es eine einheitliche Richtung der Rechtsontologie nicht gibt, wie Kaufmann in jener Einleitung gesagt hat⁶⁷⁾.

65) Forts.:

- Recht des Nächsten, Ein rechtstheologischer Entwurf Frankfurt/M. 1958, S. 37, 44f., 64ff.
- Artikel "Naturrecht", in: Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft, Freiburg/Br. 1960, S. 965 - 971.

Thomas Würtenberger, Das Naturrecht und die Philosophie der Gegenwart, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, S. 429 - 443.

66) Karl Engisch, Die Einheit der Rechtsordnung, Heidelberg 1955, S. 26ff.

Heinrich Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie. Grundlagen des Rechts, München und Berlin 1964, S. 274ff.

Hans Welzel, Naturalismus und Wertphilosophie im Strafrecht. Untersuchungen über die ideologischen Grundlagen der Strafrechtswissenschaft, Mannheim und Berlin 1935, S. 41ff.

- Um die finale Handlungslehre. Eine Auseinandersetzung mit ihren Kritikern, Tübingen 1949, S. 10f.
- Naturrecht und Rechtspositivismus, in: Naturrecht oder Rechtspositivismus?, S. 322 - 338.
- Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 244.
- Wahrheit und Grenze des Naturrechts, Bonn 1963, S. 13ff.
- Literaturbericht, in: Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft, 69 (1957), S. 633ff.

67) Kaufmann (Hrg.), Die ontologische Begründung des Rechts, Einleitung, S. 2.

Die Tatsache, daß es keine einheitliche Richtung der Rechtsontologie gibt, darf nicht so verstanden werden, daß die Rechtsontologie deswegen ihre kritisch begründende Gewißheit verlöre. Wenn wir überlegen, daß es nirgendwo einen Maßstab gibt, nach dem wir dieses oder jenes Eine als das einzig Wahre ermitteln können, ist die oben genannte Tatsache unsererseits nicht nur akzeptierbar, sondern sie bietet uns auch positiven Anhaltspunkt bei der Suche nach dem Sein des Rechts. Dieses Akzeptieren entspricht unserer Absicht der Arbeit, die Tragweite der philosophisch grundlegenden Basis für die ontologische Begründung des Rechts zu prüfen.

Man pflegt unter Begründung die Berufung auf die rationale Beweiskraft zu begreifen. Es ist hier näher zu betrachten, was wir unter der ontologischen Begründung des Rechts zu verstehen haben. Etwas begründen - die sachlichen Gründe angeben - heißt gewöhnlich etwas beweisen: das Verhältnis von Folge und Grund nachweisen. Dieses gewöhnliche Verständnis der Begründung ist in logischer Hinsicht gemeint und bezieht sich deswegen auf die Rationalität. Als Jaspers für die existenzial ursprüngliche Selbstgewißheit die neue Denkmethode der Erhellung der Begründung gegenüberstellte, meinte er mit Begründung Faßbarkeit oder Mittelbarkeit in objektiv rationalen Begriffen und mit der Erhellung das "nicht mehr nach objektiver, niemals total zu leistender Begründung" fragende Appellieren und Erwecken: "Sie wendet sich von möglicher Existenz an mögliche Existenz (denn sie will appellieren und erwecken), nicht an das Bewußtsein überhaupt (denn sie kann nicht begründen)" ⁶⁹.

68) Jaspers, Philosophie I, S. 50. Auch Welzel wollte die Berufung auf die Natur bei den naturrechtlichen Argumentationen nur innerhalb der Beweisfähigkeit der Vernunft gelten lassen, die "ein auf keine elementaren Kräfte reduzierbares Vermögen des Sinnverständnisses menschlichen Daseins" (Wahrheit und Grenze des Naturrechts, S. 19) ausmacht.

69) Jaspers, Philosophie I, S. 47.

Wenn die erstere unter dem grenzenlosen Wissenwollen in der Unbedingtheit und in der Möglichkeit sich vollziehen mag, so nach Jaspers die letztere unter dem begrenzten Wissen in der Allgemeingültigkeit. Und wenn die erstere eigentlich eine fragmentarisch ahnende Vergewisserung im Zerbrechen der Totalentwürfe ist - fragmentarisch, weil das, was zu erhellen ist, im Ansatz schon gespalten sei - so die letztere ihrem Wesen nach eine total leistende.

Die Begründung scheint so der Erhellung gegenüber zu stellen sein. Auch H. Fahrenbach hat in seiner Untersuchung über Jaspers die Erhellung als der Begründung ein gegensätzliches Moment leistende gesehen: "Jaspers kann die Aspekte, die sich im Existieren überschneiden, in seiner Dialektik zusammendenken, weil diese selbst nur "Erhellung" von Bedingungen und Bezügen ethischer Existenz geben will, und in ihre Erfahrung verweist, aber keine Begründung zu leisten beansprucht" 70).

Wir fragen nun: Ist es dringlich, die Denkmethode der Begründung in bezug auf die ontologische Rechtsauffassung von der der Erhellung fernzuhalten? Ist es doch nicht zu eng aufgefaßt, wenn man die Begründung auf die Berufung auf die rationale Beweisforschung in der vor-metaphysischen Welt begrenzt? Daß wir im Hinblick auf die ontologische Begründung bloß über die logische Hinsicht hinausgehend den spekulativen Begriff des Grundes berücksichtigen sollen, hat Heidegger in unserer Zeit

70) Fahrenbach, Existenzphilosophie und Ethik, S. 89.

71) Jaspers sieht erst im erhellenden Denken den Zugang zum metaphysischen Denken. Dazu Philosophie I, S. 50.

wieder eingesehen ⁷²⁾. Er schreibt: "Begründen" soll hier nicht in dem engen und abgeleiteten Sinne des Beweisens ontisch-theoretischer Sätze genommen werden, sondern in einer grundsätzlich ursprünglichen Bedeutung. Danach besagt Begründung soviel wie Ermöglichung der Warumfrage überhaupt. Den eigenen ursprünglichen Charakter des Begründens sichtbar machen, heißt danach, den transzendentalen Ursprung des Warums als solchen aufhellen" ⁷³⁾. Nach ihm ist das Wesen des Grundes "die transzendental entspringende dreifache Streuung des Gründens in Weltentwurf, Eingenommenheit im Seienden und ontologische Begründung des Seienden!" ⁷⁴⁾ Wir bekennen uns mit unserer ontologischen Begründung zu Heidegger, wo die Begründung nicht mehr von der Aufgabe der Erhellung entfernt dargestellt ist, sondern Begründung als die transzendente Begründung gerade die Erhellung der ontologischen Wahrheit bedeutet. Unsere Thematik, ontologische Begründung des Rechts, darf also, mit anderen Worten, ontologische Erhellung des Rechts genannt werden.

72) Wir meinen "wieder", weil die geschichtliche Wirkung des philosophischen Begriffes "Grund" - die Bedeutung dieses gemeingermanischen Wortes ist schon in vorgeschichtlicher Zeit erhalten - in der Mystik bei Schelling (Das Wesen der menschlichen Freiheit. Werke, hrg.v.K.F.A.Schelling, Bd.7, S. 406ff) und Hegel (Enzyklopädie der philos. Wissenschaft im Grundriß, hrg. v. G. Lasson, 1919, § 121) schon eine wesentliche Rolle gespielt hat. Vgl. dazu Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrg. v.J. Ritter, Bd. 3 (1974), Sp. 902ff.

73) Heidegger, Vom Wesen des Grundes, S. 48.

74) Ebd. S. 53. Freiheit ist nach ihm nichts anderes als diese "gründende Einheit" "der transzendentalen Streuung des Gründens" (ebd. S. 53).

D. Rechtsontologie als regionale Ontologie

(Widerspiegelung der möglichen Auffassungen der Ontologie des Rechts durch die drei Gesichtspunkte)

I. Einleitung

Dieser Abschnitt widmet sich der Absicht, die ontologischen Auffassungen des Rechts in der modernen Rechtsphilosophie Deutschlands unter den oben genannten drei Gesichtspunkten zu erfassen. Hauptsächlich werden hier A. Kaufmann, W. Maihofer, E. Wolf und R. Marcic sowie H. Henkel skizzenhaft berücksichtigt⁷⁵⁾. E. Fechner, der in bezug auf unsere Thematik uns ein bedeutsames Leitmotiv gibt, ist an anderer Stelle zu erwähnen. Die philosophische Anthropologie als ein wichtiger Denkansatz für die neue Begründung des Naturrechts in der heutigen Rechtsphilosophie spielt in unserer jetzigen Thematik eine große Rolle. Es ist nicht zu übersehen, daß die drei Philosophen, die uns die drei Ansätze bzw. Fragestellungen der Ontologie eröffnet haben, eigentlich eine mehr oder weniger anthropologische Richtung geprägt haben. Wir gehen davon aus, daß Recht in der menschlichen Selbstgestaltung aufgegeben ist. Und je nach der Bestimmung dieses Aufgegebenheitscharakters wird der anthropologische Ansatz in unseren drei Gesichtspunkten der Rechtsontologie jeweils andere Funktion ausüben: im ersten Gesichtspunkt Recht als etwas Wesentliches im Menschen, im zweiten Gesichtspunkt die existentiell-ontologische Relevanz des Rechts (Menschsein im Recht) und im letzten Gesichtspunkt Mensch als mediale Ortschaft des Rechts. Wir werden diesen Ansatz in bezug auf den

75) Welzel mußte leider außer Berücksichtigung bleiben, auch wenn seine Überlegungen im Hinblick auf unseren Themenbereich nicht gering geschätzt werden dürfen.

2. Gesichtspunkt für die ontologische Auffassung des Rechts fruchtbar zu machen versuchen, indem wir die Idee der philosophischen Anthropologie als eine regionale Ontologie begreifen. Auch die Problematik des Mitseins ist unter diesem Gesichtspunkt zu erwähnen. Das Problem der häufigen Verwechslung von Seinsfrage mit Gegebenheitsfrage im Rahmen der ontologischen Richtung der Rechtsauffassung soll unter dem 3. Gesichtspunkt überblickt werden.

II. Rechtsontologie als eine in sich geschlossene regionale Ontologie

1. Seinsweise des Rechts: Recht als ontologische Teilordnung

Von der Einfügung des Rechts in die Seinsordnung ist hier die Rede. Das Verhältnis des Rechts zur "Vielfalt der Seinsordnungen" hat z.B. Henkel so formuliert: "Recht bildet sich nicht und ist nicht zu verstehen in der Isolierung gegenüber diesen Ordnungen, sondern nur im untrennbaren Zusammenhang mit ihnen. Das Recht findet die verschiedenen Seinsbereiche, mit denen seine Regelung sich befaßt, weitgehend als bereits geordnet vor"⁷⁶⁾

Es ist heutzutage eine überzeugende Ansicht, daß man unter der Seinsordnung nicht nur Sein als Bestand, von Menschen gegebene, geordnete Ordnung versteht, sondern auch die das zur menschlichen Selbstgestaltung aufgebene Sein umfassende, ordnende Ordnung. Indem die Seinsfrage kosmologisch-ontologisch gestellt wird, gehört die Selbstgestaltung des Menschen zur Seinsordnung. Sie bildet ein höheres Seinsordnungsprinzip, das der Teilordnung die wesentliche Existenzbasis vorbereitet. Die kategoriale Freiheitsauffassung, wie sie z.B. Hartmann aufgefaßt hat ⁷⁷⁾, kann diese Ansicht unterstützen, abge-

76) Henkel, Einführung in die Rechtsphilosophie, S. 73f.

77) Wir meinen damit die Behauptung, Freiheit sei als eine kategoriale Form der Selbständigkeit einer höheren Dimension von der niederen zu interpretieren.

sehen davon, daß diese deterministisch geprägte ontologische Freiheitsinterpretation damit Freiheit als freie Entscheidung gegenüber der Bindung ausklammern könnte. Dementsprechend pflegt man Recht einerseits in seinem Vorgegebensein, andererseits in seinem dem Menschen Aufgegebensein zu begreifen. Daß das Recht in den Menschen aufgegeben ist, kann zunächst auf das Wesentliche im Menschen abzielen. Es kommt hier weder auf das Übermenschliche an, noch das Untermenschliche. Denn nur der wesentliche Mensch hat das wirkliche Recht. E. Wolf hat das so gefaßte Recht bei seiner Stifter-Forschung anhand der dichterischen Formulierung Stifters "Formprinzip der menschlichen Gestalt" genannt: "Recht wird so für Stifter zur tätigen Selbsterziehung, Selbstgestaltung und Selbstbehauptung des jeweils Wesentlichen im Menschen. Es ist weder Gegebenes noch Aufgegebenes, weder Weg noch Ziel des Menschen, aber das, was ihn in allen Dimensionen seines Daseins als Menschen erscheinen läßt. "Es gibt ihm Haltung und Form" ⁷⁸⁾. "Es ist die Richtung des Menschen" ⁷⁹⁾. Daraus ergibt sich das Wesen des Rechts als "tätige Haltung, richtende Richtung und gründender Bestand" ⁸⁰⁾.

Die "Richtung", die den Menschen Haltung und Form gibt, sollte sich nach dieser dichterischen Idee des Kosmologisch-Ontologischen in der "Natur der Dinge" zeigen. Dann ist hier in der Tat letztlich vom unlösbaren Zirkel die Rede; die Natur der Dinge zeigt dem Menschen das Wesentliche des Menschen, die richtende Richtung,

78) Wolf, Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung, S. 164.

79) Ebd. S. 165.

80) Ebd. S. 166.

aber nur der wesentliche Mensch kann sich der Natur der Dinge nähern⁸¹⁾. Diese Ansicht, die Recht als Selbstgestaltung des Wesentlichen im Menschen sieht, endet deswegen entweder mit der menschlichen Tragik und dem menschlichen Zweifel oder mit der gläubigen Hingabe in die Unendlichkeit. Eine andere Ansicht ist es, die die Rechtsordnung als Teilordnung des Seins auch als "Selbstgestaltung" des Menschen sieht, die aber wegen ihrer positivistischen Voraussetzung eine andere Konsequenz als die oben dargestellte haben wird. Nämlich die Ansicht Hartmanns: Recht als "Selbstgestaltung eines lebenden geschichtlichen Geistes"⁸²⁾, inmitten des Konflikts zwischen lebendem-objektivem und objektiviertem Geist⁸³⁾. Er sieht das positive geltende Recht als ein Inhaltsgebiet des objektiven Geistes⁸⁴⁾. Mit positivem Recht meint er nicht die "geprägte Satzung", sondern "die innere Form des wirklichen gemeinsamen Rechtsempfindens"⁸⁵⁾. Deswegen ist Recht vom Gesetz zu unter-

81) Die Klage des Helden, wie erwähnt: manchmal wisse er nicht, was die Dinge ihm zeigen (Stifter, Witiko III, S. 168.

82) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 211.

83) "Dieses Rechtsempfinden aber objektiviert sich im geschriebenen Gesetz. Als Gesetz hat der lebende Geist es bereits aus sich herausgestellt und ihm die Autorität über sich verliehen. In dieser Objektivationsform hat es eine gewisse Eigenkraft, die nicht identisch ist mit dem lebendigen Rechtsempfinden. Letzteres ist dem Wandel unterworfen, bewegt sich also unter dem festgelegten Gesetz fort" (ebd. S. 523). Über die drei Grundformen des geistigen Seins bei Hartmann siehe diese Arbeit, S. 37ff.

84) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 212. Recht ist nach ihm nicht identisch mit dem objektiven Geist, aber es kann sein Wesen zur Erscheinung bringen (vgl. ebd. S. 206).

85) Ebd. S. 522f.

scheiden. Indem er aber die Rechtserscheinung als Faktum der geschichtlichen Gesellschaftsordnung betrachtet - Recht ist deswegen bei ihm immer gleich positives, wirkliches Recht ⁸⁶⁾ -, und indem er das Rechtsempfinden (Selbstgestaltung) als notwendig in geschriebenes Gesetz zu objektivierendes sieht, hat er die ganze Dimension der Rechtsordnung in die real seiende Welt geschoben.

2. Über die Seinshaftigkeit des Rechts und die sog. ontologische Differenz im Sinne von A. Kaufmann

a) Die Auffassung Kaufmanns

Das Problem der Rechtsontologie Kaufmanns konzentriert sich auf die Beantwortung dieser Frage: "Welche Wesensform, welche ontologische Struktur, welche Seinserfassung hat diejenige Seiendheit die wir Recht nennen?" ⁸⁷⁾ Mit der Seinshaftigkeit meint er nun die "spezifische Seinsweise" bzw. die "Seiendheit" des Rechts. Die Frage der ontologischen Struktur des Rechts besteht nach ihm darin, die spezifische Seinsweise des Rechts auszulegen. Der Ausgang seiner Überlegung erinnert stark an die Hartmannsche Richtung der Ontologie, nämlich an seinen real-ontologischen Ansatz, indem er (Kaufmann) davon ausgeht, daß das Recht als das reale Recht im Sein fundiert ist, objektiv gegeben ist, und daher die Rechtserkenntnis objektive Gegenstandserkenntnis ist ⁸⁸⁾.

86) Es wird auch dadurch bestätigt, daß er die Seinsweise des Rechts mit der der Sprache vergleicht. Die beiden sind nach ihm in derselben Seinsqualität oder Seinsschicht (vgl. ebd. S. 212ff).

87) Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, S. 470.

88) Ders., Rechtsphilosophie im Wandel, S. 53.

Erkenntnis heißt auch nach Kaufmann zugleich Seinserkenntnis, die "echte" Erkenntnis ist, weil es keinen "ontologischen Relativismus" gibt ⁸⁹⁾.

Mit der Seinshaftigkeit des Rechts meint er nicht einen lebensfremden Objektivismus, sondern das real geltende, d.h. existierende einzige Recht ⁹⁰⁾. Dieses reale Recht ist zugleich objektiv richtiges Recht. "Recht" ist also nach ihm mit "Naturrecht" identisch ⁹¹⁾. Diese real-ontologische Auffassung vom Recht eröffnet die Vermittlungsbasis der polaren Spannung "Naturrecht oder Rechtspositivismus?": Das Real-existieren des objektiv richtigen einzigen Rechts bedeutet die "Inexistenz der Naturrechtlichkeit im positiven Recht", was die Vereinbarung des Begriffs Naturrecht mit seiner "Positivität, Konkretheit und Geschichtlichkeit" nach sich ziehen wird ⁹²⁾. "Reales Recht geht also hervor aus der Verbindung und polaren Spannung von Naturrechtlichkeit und Positivität. Naturrechtlichkeit und Positivität sind die beiden gestaltenden Seinsprinzipien des Rechts" ⁹³⁾.

Neben der real-ontologischen Auffassung vom Recht bei Kaufmann finden wir noch einen Hinweis für sein "reales Recht": den Relationscharakter. Er betrachtet das Recht-

89) Wenn von einer Relativität der Erkenntnis die Rede ist, ist damit nach Kaufmann "nur ein erkenntnistheoretischer, nicht ein ontologischer Relativismus" (ebd. S. 58) gemeint, denn Relativität des Seins ist unmöglich.

90) "Gelten kann immer nur ein Recht, und wenn es gelten, wenn es für uns da sein, wenn es uns etwas angehen soll, muß es real existieren" (Die ontologische Struktur des Rechts, S. 476.

91) Ebd. S. 477.

92) Diese Ansicht vertreten auch Welzel, Radbruch und Wolf: Welzel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit; ders., Macht und Recht, in: Festschrift für K.G. Hugelmann, Ed. II, Aalen 1959, S. 836; Radbruch, Rechtsphilosophie, S. 169; Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, S. 159.

93) Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, S. 479f.

sein nicht substantiell, sondern eigentlich auf menschliche Lebenssachverhalte relational ⁹⁴⁾. Wenn er Recht nicht als abstrakte Norm, sondern als einen gestaltenden "Akt", "ein reales Geschehen unter den Menschen" versteht, so ist dies nur mit der Hilfe des Relationsbegriffes ontologisch erklärbar ⁹⁵⁾. Der Rechterfassungsakt ist nach ihm deswegen kein rein objektiver Akt, sondern ein subjektives Moment ist ihm immer eingeschlossen, was die Konkretheit und Geschichtlichkeit notwendig als ein Seinsprinzip des Rechts impliziert.

94) Kaufmann, Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik, in: Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, hrg.v.Kaufmann und W. Hassemer, S. 12 Anm.25: "Es sei in diesem Zusammenhang angemerkt, daß Ontologie nicht, wie oft mißverstanden, substantiellen Charakter haben muß. Es gibt auch Ontologien der Relationen, Strukturen, Funktionen. So hat insbesondere das Recht ontologisch keinen substantiellen, sondern einen relationalen Charakter".

Die Frage der Substantialität hat bei der ontologischen Rechtsauffassung einen bestimmten Sinn. Darüber, ob das Sein des Rechts einen Substanzcharakter hat oder nicht, sind die Meinungen streitig. Z.B. weist Marcic diesen Charakter für die Rechtsnorm zurück, indem er das Prinzipsein, zu dem die Rechtsnorm gehört, vom Substanzsein unterscheidet (Rechtsphilosophie, S. 116). Auch Smend (Verfassung und Verfassungsrecht, in: Staatsrechtliche Abhandlungen, S. 125) kritisiert - zwar in bezug auf einen anderen Zusammenhang - die "harte Substantialität".

Aber es ist fraglich, ob man völlig von der Entsubstantialisierung im Recht schlechthin sprechen kann, wenn man Recht ontologisch auffaßt. Es ist in diesem Zusammenhang anzumerken, daß es innerhalb der allgemeinen Ontologie eine Tendenz gibt, die statt dem Aufgeben des Substanzcharakters auf eine lockere Form des Substanzcharakters abzielt - man versucht deswegen die Begriffe "Substanz" und "Substantialität" zu unterscheiden. Diese Richtung gehört zur dynamischen Seinsverfassung und bietet die Lösung, die Dynamität und Substantialität nicht als gegensätzlich ausschließend, sondern als in einem Seinsprinzip einschließend zu sehen. Dahin geht auch die Ansicht Ninks, Sein mit substantiell sinnvoll-finaler Aktivität zu erfassen: "Jedes konstitutive Seinsprinzip ist ein sinnvoll-finales statisch-dynamisches Prinzip..." (Individuum, S.137ff.). Auch Wenzls "relative Substanz" als Zeitlichkeit des Seinsbegriffes (Philosophie der Freiheit, S.60ff.).

Dieses reale Recht Kaufmanns wird von einer methodischen Neuorientierung begleitet: der ontologischen Hermeneutik (hermeneutischer Ontologie). Er schreibt: "Weiterkommen werden wir nur mit einer Methode, die das Recht nicht aus Normen deduzieren oder aus Tatsachen erklären will, die vielmehr seiner spezifischen Seinsweise gerecht wird, nämlich seinen Sinn verstehbar macht" ⁹⁶). Das Recht als "gerechte Sache" (Sachverhalte) selbst in seiner spezifischen Seinsweise auszulegen oder zu verstehen, was sein rechtsphilosophisches Ziel ausmacht, kann mit anderen Worten die "Begründung einer hermeneutischen Ontologie" heißen.

Indem er die "Sache" Recht mit der Seinsweise gleichsetzt, wird die ganze ontologische Problematik bei ihm die Strukturfrage der Seinsweise, nicht etwa Seinsgrund des Seienden, wird seine ontologische Aufgabe simpler und eindeutiger, was seine Anknüpfung an den hermeneutischen Gedankenweg um so leichter gemacht hat.

Wir haben schon gesagt, daß Naturrechtlichkeit und Positivität die beiden gestaltenden Seinsprinzipien des Rechts sind. Die erstere entspricht, so sagt er weiter, nach der Sprache der allgemeinen Ontologie der Wesenheit (essentia, Sosein) als dem inneren Rechtsgehalt, die letztere dem Dasein (existentia) als dem äußeren Rechtsgehalt ⁹⁷).

95) Kaufmann, Die "ipsa res iusta", in: Festschrift für K. Larenz zum 70. Geburtstag, S. 34. Das Recht als die "gerechte Sache selbst" ist dann nach ihm zugleich "das rechte Tun", was er als "ein Plus an Positivität" des realen Rechts kennzeichnete (ebd. S. 35f.). Hermeneutisch gewendet läßt sich dieser Zusammenhang wie so formulieren: "...daß Textverstehen nicht etwas rein Rezeptives ist, sondern ein praktisches, gestaltendes Handeln. Die "res iusta" ist nicht, sie geschieht, und wodurch sie geschieht, das ist - ich zitiere Larenz - "immer ein Akt der Persönlichkeit" (ebd. S. 39).

96) Kaufmann, ebd. S. 36. Dazu näher siehe seine Rechtsphilosophie im Wandel, S. 102f., 338ff., 359ff.

97) Ders., Die ontologische Struktur des Rechts, S. 480ff.

Jedes reale Seiende hat nach ihm diese zwei Seiten. Die beiden sind nicht identisch und nicht voneinander ablösbar. "Beide verhalten sich wie Leib und Seele, die zwar ontologisch nicht identisch (und deshalb unterscheidbar), aber doch konkret einer sind" ⁹⁸⁾. Und die ontologische Struktur des Rechts als die "Doppelheit" von Rechtswesenheit und Rechtsexistenz bei Kaufmann ist nun, wie gesagt, realontologische Struktur. Kaufmann hat die Differenz zwischen diesen beiden von der Auslegung der realontologischen Struktur her gewonnenen rechtsgestaltenden Seinsprinzipien die ontologische Differenz genannt. Es ist sicher, daß er damit nicht diejenige ontologische Differenz meinen kann, die bei Heidegger den Kern seiner Fundamentalontologie bildet. Auf seinen realontologischen Boden - wo es sich um die Herausstellung der ontologischen Grundstruktur in der Erkenntnis des Ansichseins als der Seinsmodi der (ontisch) realen Sphäre handelt - kann Kaufmann nicht den Seinshorizont Heideggers unmittelbar gewinnen. Er selber grenzt seine Sicht der ontologischen Differenz von der Heideggers ab, indem er die Problematik der ontologischen Differenz im Sinne von Heidegger in den "transzendentalen Hintergrund" ⁹⁸⁾ zurückschiebt.

b) Horizontale ontologische Differenz und vertikale ontologische Differenz

Bevor wir die ontologische Differenz im Sinne von Kaufmann anhand der originären Überlegung Heideggers charakterisieren und damit inmitten dieser ontologischen Differenz zwei sowohl dem Gesichtspunkt als auch dem Sinn nach verschiedene Formen der Differenz herausarbeiten, bleiben wir noch eine Weile bei Kaufmann und betrachten, wie er die Umsetzung von der ontologischen Differenz

⁹⁸⁾ Ebd. S. 483.

zwischen dem Sein und dem Seienden zur ontologischen Differenz zwischen Existenz und Essenz rechtfertigt. Er behauptet, daß das Sein als solches zu erkennen unmöglich ist: "Wir können es zwar denken, es aber nicht zum Gegenstand der Erkenntnis und Verstehens machen, denn es ist das Letzte, wonach sich fragen läßt, und kann daher nicht definiert werden" 99). Das menschenmögliche Sein kann nach ihm nur durch das Seiende als solches erlangt werden: "Gegeben ist uns immer nur Seiendes, darum muß von ihm die Ontologie ihren Ausgang nehmen" 99), 100). Nach seiner Interpretation trifft die Aristotelische Form der Seinsfrage, nämlich nach dem Seienden als solchem zu fragen, mittelbar (!) eben doch das Sein, und zwar insofern, als sie das Seiende "einzig in seinen allgemeinsten Strukturen" 101) meint.

Indem er so allein die Differenz von Existenz und Essenz als "ontologisch fruchtbar" ansieht, konnte er trotzdem diese Differenz nicht an die Stelle der Differenz von Sein und Seiendem setzen, weil die Grundfrage der Ontologie auch nach ihm nach auf das selbst zielt. Und deswegen ist außer jener polaren Bezogenheit von der die innere Struktur des Seienden bildenden Existenz und Essenz eine ursprüngliche, sinngemäß anders geprägte Differenz zuzugeben. Sein Fehler liegt in der Verwechslung der Sinndimension der Seinsfrage mit der formal methodischen Ansatzfrage. "Daß die Grundfrage der Ontologie nach dem Sein und nicht nach dem Seienden zielt", kann ja nur als in formaler Hinsicht richtig zu betrachtendes charakterisiert werden 102)! Das ist der Grund, warum er

99) Ebd. S. 486.

100) Vgl. auch Lotz, Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas v. Aquin, in: Festschrift für H. Heidegger zum 70. Geburtstag, S. 186f.: "...daß sich das Sein selbst immer nur im Durchgang durch das Sein des Seienden ... enthüllt".

101) Kaufmann, ebd. S. 486f. Er beruft sich in diesem Zusammenhang auf den scholastischen Ausdruck "ens quatenus ens est".

102) Vgl. den Satz: "Nun ist formal (!) sicher richtig ..." (ebd. S. 486.).

die ontologische Differenz Heideggers weder völlig ablehnen noch während seines Gedankengangs fruchtbar machen konnte ¹⁰³⁾.

Die Naturrechtlichkeit Kaufmann hat mit der positiven Seinsfrage jener Fundamentalontologie sachlich wenig zu tun, sei es, daß mit der Fundamentalontologie von der Dunkelheit oder von der Offenheit die Rede ist ¹⁰⁴⁾ - abgesehen davon, daß er seinerseits aus anderem Grunde von der im Wesen des Gesetzes selbst begründeten apriorischen Unfertigkeit der Gesetze gesprochen hat ¹⁰⁵⁾. Außerdem ist es fraglich, ob man das Sein - wenn auch "mittelbar", wie Kaufmann vorsichtig geschrieben hat - dadurch treffen kann, daß man das Seiende "einzig in seiner allgemeinsten Struktur" meint. Dies klingt allzu optimistisch ¹⁰⁶⁾. Und es bleibt auch eine andere Frage, daß man diejenige Differenz, die Kaufmann dargestellt hat, auch ontologische Differenz nennen kann. Nur darf man dann den inhaltlichen Hintergrund nicht aus den Augen verlieren.

Wenn wir nun die von Wort her gleichen beiden ontologischen Differenzen auf gleicher Ebene vergleichen, dann wird es zur ungerechten Abkürzung der wirklichen Komplexität der Sachverhalte führen.

103) "So ergibt sich also, daß wir die ontologische Differenz, wie sie Heidegger darstellt, insofern bejahen, als sie die Richtung der Frage der Ontologie angibt, daß wir sie aber als methodischen Ansatz der Ontologie ablehnen müssen" (ebd. S. 487).

104) Deswegen ist die Kritik V. Peschkas, Kaufmann habe durch die Berufung auf Heideggers dunklen Begriff Sein die Naturrechtlichkeit in die Dunkelheit fallen lassen, oberflächlich (vgl. V. Peschka, Grundprobleme der modernen Rechtsphilosophie, S. 200f.).

105) Kaufmann, Die "ipsa res iusta", S. 37.

106) Mit dem Problem des ontologischen Optimismus, den wir im Zusammenhang mit Kaufmann erwähnen, ist natürlich etwas anderes besagt, als wir den ontologischen Optimismus im Zusammenhang mit Heidegger verstehen würden. Gegenüber diesem zielt der Optimismusverdacht hier direkt auf die Möglichkeit der positiven Verfassung des Seins selbst.

Bei der Differenz zwischen Existenz und Essenz ist von der inneren Struktur des Seienden selbst die Rede, weil die Differenz die zwischen der die innere Struktur des Seienden bildenden Existenz und der Essenz ist. In diesem Sinne können wir diese Differenz horizontale ontologische Differenz nennen. Hingegen richtet sich die ontologische Differenz Heideggers nicht auf die Innenstruktur des Seienden, sondern auf das, was die Innenstruktur des Seienden überhaupt möglich macht. In diesem Sinne wollen wir seine Differenz vertikale ontologische Differenz nennen.

3. Verfeinerung: Vertikale ontologische Differenz, einmal zwischen dem Sein als solchem und dem Seienden als Seienden, ein anderes Mal zwischen dem Sein als solchem und dem Sein des Seienden

Wenn wir die ontologische Differenz im Sinne von Kaufmann bei der Betrachtung der ontologischen Differenz Heideggers berücksichtigen, werden wir innerhalb der vertikalen ontologischen Differenz in Wirklichkeit zwei Differenzen vor Augen haben. Denn das Sein ist einmal auf die Wesenheit (das, wodurch sie sind) bezogen, ein anderes Mal auf Existenz als das wirklich Seiende ("was sie sind"). Die Differenzformen sind: einmal zwischen Existenz und Sein, ein anderes Mal zwischen Essenz und Sein. Zwischen diesen Differenzen kann es nicht irgendwelche Fundierungsordnung geben, weil Existenz und Essenz als die die innere Struktur des Seienden bildenden Prinzipien in ihrem Bezug auf das Sein sich zueinander neutral verhalten. Wenn wir die späteren Gedanken Heideggers (der sog. "Kehre" nach "Sein und Zeit") selber berücksichtigen, haben wir für das Sein, das vom Seienden sich differenziert, zwei Formeln: Sein als Sein eines Seienden und Sein selbst. Die erstere Formel war in "Sein und Zeit" die ontische Auszeichnung des Daseins, das in der

Weise des Verstehens von Sein seiend ist. Wenn wir diese Formel "Sein eines Seienden" als eine ontische Auszeichnung des Daseins - auch wenn die "ontische Auszeichnung des Daseins darin liegt, daß es ontologisch ist - deswegen von der Formel "Sein selbst", d.h. Sein als solchem differenzieren ¹⁰⁷⁾, werden wir nun dieses Mal stufenweise wieder zwei Differenzen herausarbeiten: einmal zwischen dem Seienden als solchem und dem Sein als solchem, ein anderes Mal zwischen dem Sein des Seienden und dem Sein als solchem. Diese beiden Differenzen stehen untereinander nochmals im vertikalen Verhältnis, weil das Sein eines Seienden nach der Fundamentalontologie dem Sein näher liegt als alle andere Seiende als solche, d.h. die Seinsbestimmung der ersteren höher liegt als die der letzteren. Unsere zukünftige Aufgabe wäre, anhand der verfeinerten Formen der ontologischen Differenz die ontologische Problematik des Rechts zu betrachten und zu sehen, welche Relevanz diese verfeinerten Formen für die Rechtsontologie als eine regionale Ontologie haben werden ¹⁰⁸⁾.

107) Die Formel "Sein des Seienden" darf nicht als eine allgemeine Form verstanden werden, die, zwischen dem Sein als solchem und dem Seienden als solchem liegend, diese beiden dadurch vermittelt, daß sie das Allgemeine des Seienden beinhaltet. Dann würde diese Formel in ähnlicher Weise wie "Wesenheit" (Sosein) gebraucht. "Sein des Seienden" darf in diesem Zusammenhang im Sinne des Seinsverstehens des Daseins Heideggers, also nur in bezug auf den seienden Menschen verstanden werden.

108) Kaufmann begreift das Thema der Rechtsontologie seinerseits als regionale Ontologie. Und er formuliert die Frage einer regionalen Ontologie: "... in welcher Weise das Recht am Sein partizipiert, wie beschaffen es im Hinblick auf sein Seinhaben ist, welche Seinsmodalität, durch die es anderem Seienden ... teils gleich, teils verschieden ist ... ihm zukommt -: Kurz: was das Recht seiner ontologischen Struktur, seinem 'Wesen' nach ist" (Die ontologische Struktur des Rechts, S. 489). Der Begriff regionale Ontologie zeigt sich zwar in seiner Kritik Mainhofers, der die fundamentalontologische Frage Heideggers direkt auf die rechtsontologische Frage anwenden wollte, treffendes (vgl. ebd. S. 489ff.). Und die Frage einer regionalen Ontologie kann - wie er selber schreibt (ebd. S. 491) - nicht sein, "ob" oder "warum" ein Seiendes ist. Aber nicht ist dem zuzustimmen,

III. Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie

Exkurs: Philosophische Anthropologie als Denkansatz der
ontologischen Rechtsbegründung

a) Philosophische Anthropologie als eine regionale Ontologie

Unsere ontologische Frage als Frage nach dem Sein des Seienden schlechthin wird vom Zentrum der philosophischen Problematik, von dem Wesen der Philosophie her gestellt. Es ist nicht zu bezweifeln, daß die Frage nach dem Sein in erster Linie unterschiedlich von der nach allen einzelnen Seienden, deswegen auch im Unterschied von der nach dem Menschen als solchem (Seienden) gestellt werden muß. Aber insofern, als die so gestellte Seinsfrage ihren Leitfaden aus dem Wesen des Menschseins selbst, sei es des Geistwesens, sei es des Selbstseins des Existierens, nimmt, tritt die Problematik der Ontologie notwendig zu der Idee der philosophischen Anthropologie in Beziehung.

Wie charakterisiert sich dann das Verhältnis zwischen dieser anthropologischen Idee und der ontologischen Fragestellung? Es handelt sich natürlich nicht darum, daß die Thematik des eigentlichen Seins durch die Frage, was der Mensch eigentlich sei, ersetzt werden kann. Um auf diese Frage antworten zu können, beschäftigen wir uns zunächst mit der anthropologischen Problematik.

108) Forts.: ...daß sie immer nur danach geht, "was" es ist. Denn wir müssen auch danach, "wie" es ist, fragen. Durch diese "Wie"-Frage läßt sich eben die Bezogenheit einer regionalen Ontologie auf die anderen und deren Getragenheit von der universalen Ontologie begründen, was bei Kaufmanns regionalontologischen Problemen übersehen worden ist.

Die Forschung um die Gewinnung einer einheitlichen Idee vom Menschen verweisen auf mannigfaltige Ergebnisse: von dem Schluß, wir wissen überhaupt nicht, was der Mensch eigentlich sei, bis zur Folgerung, nur naturwissenschaftliche Anthropologie sei wissenschaftlich gerechtfertigt, über das Wesen des Menschen etwas zu sagen. Hier ist nicht der Ort, die zahlreichen Lehren von Anthropologie darzustellen. Vielmehr ist von der Relevanz des philosophischen anthropologischen Ansatzes für unseren Zusammenhang die Rede. Die Frage nach dem Menschen selbst, nach dem Menschen schlechthin, scheint durch die Wesensprägung "philosophisch" heutzutage auf die Ortschaft berufen zu sein, worauf die ganze philosophische Problematik beruht ¹⁰⁹⁾. In der Tat war fast in allen Bereichen der Einzelwissenschaften mehr oder weniger von der anthropologischen Strömung die Rede - man denke sogar an die Renaissance der Anthropologie ¹¹⁰⁾. Wir verstehen unsererseits aber diese Strömung als eine Interessenverschiebung innerhalb der Thematik der Philosophie. Die Zentralthematisierung der philosophischen Anthropologie darf deswegen nicht so verstanden werden,

109) Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Vorrede zur ersten Auflage, S. 6. Über Scheler vgl. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 203.: "Anthropologie ist heute denn auch längst nicht mehr nur der Titel für eine Disziplin, sondern das Wort bezeichnet eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden".

110) Das steigende Gewicht der philosophischen Anthropologie in der letzten Zeit seit Scheler ist hier nicht in den Einzelheiten zu notieren.

als ob man damit etwas sachlich völlig Neues hervorhebe!¹¹

Wenden wir uns nun der Sache philosophischer Anthropologie selbst zu. Es gibt keine einheitliche Richtung in der philosophischen Anthropologie. Es gibt nicht "die" philosophische Anthropologie, sondern Meinungsverschiedenheit. Wenn wir einige nicht unbedingt mit "philosophischer Anthropologie" zu betitelnde anthropologische Literatur zur Hand nehmen, stoßen wir auf die verschiedensten Weisen der Gegenstandsbetrachtungen. Zum Beispiel hat M. Scheler sein Werk mit "Die Stellung des Menschen im Kosmos" betitelt, und Gehlen "Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt". Beide haben die "Stellung" des Menschen dargestellt. Aber inhaltlich betrachtet erweisen sich die beiden "Stellungen" in der Tat als ganz verschiedene: bei diesem eine empirisch-wissenschaftliche, bei jenem eine metaphysische Stellung des Menschen in der Welt.

-
- 111) Philosophische Lehre vom Menschen gab es in der Philosophiegeschichte seit jeher, wo die Frage nach dem Menschen philosophisch gestellt wurde, sei es die von der theoretisch-metaphysischen Weltanschauung (bis 17. Jhs.) gebundene Lehre, sei es die "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" Kants (seine im 1798 veröffentlichte Vorlesung). Über die Geschichte des philosophischen Begriffes Anthropologie seit dem Ende des 18. Jhs. siehe O. Marquard, in: J. Ritter zum 60. Geburtstag, S. 209ff. Es ist falsch, wenn man denkt, daß die philosophische Anthropologie erst durch Scheler (Die Stellung des Menschen im Kosmos 1928) und Plessner (Die Stufen des Organischen und der Mensch 1928) aufgetreten sei, wie Plessner, Habermas und Bollnow (Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: Philosophische Anthropologie heute, S. 19) behaupten. Schon im Jahre 1828 läßt sich eine Einsicht in die philosophische Anthropologie wie die Schelers oder Gehlens finden: "...nach seinen physischen Kräften ... entdeckt man an ihm bald ... Mängel, vermöge welcher er mit den Tieren keinen Vergleich aushält ... Aber vermöge seines Geistes ist er über die Natur erhaben" (J. Ennemoser, Anthropologische Ansichten oder Beiträge zu bessern Kenntnis des Menschen, hier zitiert nach O. Marquard, Artikel "Anthropologie", Historische Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, S. 307.

Abgesehen davon, daß man auch empirisch philosophieren kann, wollen wir nun philosophische Anthropologie als metaphysisch-philosophische bezeichnen. Die philosophische Anthropologie ist Metaanthropologie oder "Metaphysik der Anthropologie". Anthropologie als philosophische Anthropologie steht im Gegensatz zur (natur-)wissenschaftlich empirischen, relativen Anthropologie (111a). Das Wesentliche des Menschseins kann die naturphilosophische Anthropologie allein nicht genügend treffen, weil "die Ganzheit des menschlichen Seinkönnens überhaupt nicht an der Stellung des Menschen in der Natur" sich ablesen läßt und "nicht nach dem Aufbau von Schichten zu bezeichnen ist" ¹¹². Der Frage nach dem Menschen läßt sich nicht mit dem Menschen Genüge tun, nach dem die naturphilosophische Anthropologie fragen wird. Es wäre daher zu eng, wenn wir das Thema "philosophischer Anthropologie" nur im Sinne von Scheler, Flessner oder Gehlen verstünden. Sonst müßte es eine nicht-anthropologische Philosophie über den Menschen geben, was wir nicht annehmen können.

111a) Vgl. dazu die Ansicht Müllers über philosophische Anthropologie als metaphysische Anthropologie (Philosophische Anthropologie, hrsg.v.W.Vossenkuhl, S. 33f., 130). Seine Metaphysische Anthropologie ist nämlich anthropologische Metaphysik, die zusammen mit "ontologischer Metaphysik" und "theologischer Metaphysik" eine Weise des Seinsbedenken ausmacht: "Wenn wir Sein als wirkliche Möglichkeit des Menschen bedenken, so sprechen wir von anthropologischer Metaphysik" (ebd. S.33). Aber Müller, der kritiklose Heideggeranhänger, identifiziert die Daseinsanalytik Heideggers ohne weiteres mit philosophischer Anthropologie. Nach ihm kann diese Anthropologie nur im Sinne einer universalen Ontologie möglich, da der Mensch nur im Sinne einer Seinsreflexion als Heideggers gesprochenen Daseins philosophisch gefragt werden könne. Der Mensch ist hier damit als zum Absoluten zurückgehende absolute Möglichkeit aufgefaßt (ebd.). Bei ihm wurde die Fundamentalontologie selbst zur metaphysischen Anthropologie, indem er an die Stelle jener Frage Heideggers die Frage "Wir sind wir selbst" (ebd. S. 34) ersetzt.

112) U.Hommes, Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung, in: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für L. Müller, S. 184.

Wir wollen also von der Nähe der existenzphilosophischen Richtung zur Anthropologie ausgehen und die Existenzanalyse der existenzphilosophischen Richtung als existenziale Anthropologie begreifen, die zum Gegenstandsbereich der philosophischen Anthropologie gehört. Wir stellen jene nicht in Gegensatz zu dieser¹¹³⁾. Aber insofern, als man die philosophische Anthropologie unbedingt so eng auffassen will, daß man sich damit nur auf die eben genannten Autoren bezieht, bildet die existenziale Anthropologie, so meinen wir unsererseits,

-
- 113) O. Pöggeler stellt, anders als wir, die philosophische Anthropologie der existenzialen Anthropologie gegenüber (vgl. Existenziale Anthropologie, in: Festschrift für M. Müller, S. 444ff. Diejenige Ansicht, die die neuartige Berufung auf die philosophische Anthropologie als Wende von der Tradition der Geschichtsphilosophie zur Natur innerhalb der "Lebensweltphilosophie" sieht (so z. B. O. Marquard, Artikel "Anthropologie", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Sp.370: "Wende zur Anthropologie ist nur als Abkehr von der Geschichtsphilosophie möglich"), interpretierte diese neuere Wende zur Anthropologie als ein Ergebnis der Verweigerung der transzendentalen oder geschichtswilligen Spätposition der Phänomenologie (so die Ansätze und anthropologische Überlegungen Schellers und Lipps'). Die Anthropologie-Kritik bei der Phänomenologie Husserls (Phänomenologie und anthropologische Philosophie, in: philosophy and phenomenological Research, 8 (1941/42), S. 1ff.) und bei der Existenzphilosophie Heideggers (Kant und das Problem der Metaphysik, S. 193) geschieht dann also um der geschichtsphilosophischen Theorie der Bestimmung des Menschen willen. Aber diese Theorie ist zurückzuweisen, weil ihre Grundthese der Alternativität von Geschichtsphilosophie und Anthropologie überhaupt nicht richtig ist. Die Wende zur Natur mit ihrer Naturnähe und ihrem Lebensweltinteresse bedeutet auf keinen Fall die Verharrung des Menschen in der Gegenständlichkeit und die Ausschließung der Geschichte. Auch die Ohnmächtigkeit des Geistes Schellers darf nicht z.B. einfach als die Wende zum Naturdrang verstanden werden. Auch die strukturelle Anthropologie (Lévi-Strauss, Strukturelle Anthropologie, 1958) zeigt keine Kontroverse zur Geschichtsphilosophie. Und die Geschichtsdiskussion in der Kulturanthropologie (E. Rothacker, L. Landmann, E. Cassirer) weist zwar andere Aspekte als die in der Geschichtsphilosophie auf. Aber damit ist nicht gesagt, daß jene im Gegensatz zu dieser verstanden würde (vgl. Marquard, ebd. Sp.372ff.).

die Grundlegung der philosophischen Anthropologie im engen Sinne, abgesehen davon, daß jene die konkreten Forschungsergebnisse dieser nicht abdecken kann. So verstehen wir das Thema der Existenzerhellung Jaspers ¹¹⁴⁾ und die Daseinsanalytik in Heideggers ¹¹⁵⁾ "Sein und Zeit"

114) Nicht nur seine "Psychologie der Weltanschauung" sondern auch die "Existenzerhellung" in seiner Philosophie verstehen wir im großen Zusammenhang als existenzielle Analytik. Jaspers selber aber lehnt die Idee der philosophischen Anthropologie für sein Thema der Existenzerhellung ab, indem er unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Anthropologie die äußerliche Betrachtungsweise und die definitive Verharrung im inhaltlich Bestimmten sich vorstellt: Die existenzielle Unruhe habe weder mit der äußeren Betrachtungsweise noch mit der definitiven Fixierung zu tun. Aber diese Ansicht Jaspers über die philosophische Anthropologie entspricht nicht den wirklichen Forschungsergebnissen der philosophischen Anthropologie. Denn auch nach diesen ist die These nicht widersprüchlich: Was der Mensch sei, ist ontologisch nicht zu fixieren. Diese These hat auch sogar für Gehlen ("Unergründlichkeit") und Plessner ("offene Frage") Geltung. Irgendwelchen Versuchen zu einer endgültigen Wesensbestimmung energisch zu widerstehen, darin bestehe die Würde und die Verantwortung einer philosophischen Anthropologie (Bollnow, Die philosophische Anthropologie, in: Philosophische Anthropologie heute, S. 36).

115) Besonders die ersten beiden Abschnitte von "Sein und Zeit". Vgl. dazu Pöggeler, Existenziale Anthropologie S. 448f.: "Gleichsam nur nebenbei, nicht in einer vollständigen Weise und ohne strengen Zusammenhang gibt "Sein und Zeit" auch Beiträge zu einer existenzialen Anthropologie". Auch W. Keller sieht die Daseinsanalytik Heideggers als Grundbau einer philosophischen Anthropologie (Philosophische Anthropologie - Psychologie - Transzendenz, in: Neue Anthropologie, hrsg.v.H.G.Gadamer und P.Vogler: "Der Befund dieser (Daseins-)Analytik ("In-der-Welt-Sein, Befindlichkeit, Sorge, Verfallen, Eigentlichkeit und Zeitlichkeit") bildet Heideggers inhaltliche Wesensaussage über die grundsätzliche Seinsweise des Menschen" (S.8); "Was ... unter der Seinsweise des Menschen verstanden werden muß, besteht in der Erlebens- und Vollzugsart des menschlichen Daseins. Es ist die "Geschehensform", die sowohl für dieses Dasein als Ganzes wie für alle seine einzelnen "Momente" kennzeichnend ist: sie ist etwas Einheitsliches, das alle seine Erscheinungen ursprünglich konstituiert und dabei selber etwas Letztbegründetes ist. Was so Erfragte ist mit anderen Worten die innere "Gangstruktur" alles menschlichen Erlebens und Verhaltens" (S.16).

als Aufriß einer existenzialen Anthropologie, die zusammen mit der naturphilosophischen Anthropologie und der philosophischen Anthropologie im engen Sinne die philosophische Anthropologie im weiten Sinne, d.h. im Sinne einer philosophischen Disziplin bildet ¹¹⁶⁾ ¹¹⁷⁾.

Die Frage nach dem Menschen ist erst "unter Voraussetzung qualitativer Einsicht in das Seiende überhaupt" philosophisch zu stellen ¹¹⁸⁾. Es ist zu bemerken, daß

-
- 116) Eine philosophische Disziplin verstehen wir so, wie sie Heidegger dargestellt hat: nämlich als eine, die ein bestimmtes Gebiet des Seienden thematisiert, sich nicht einfach an die positive Forschung anschließen kann, sondern dieser Forschung vorauslaufen und in einer Auslegung dieses Seienden auf die Grundverfassung seines Seins hin ihre Grundbegriffe schöpfen muß (vgl. Sein und Zeit, S. 10).
- 117) Die existenziale Anthropologie im Sinne der Daseinsanalytik darf als eine von mehreren anderen anthropologischen Untersuchungen ausgewählte Möglichkeit für die Erleuchtung des Seinsverändernisses verstanden werden. Die Daseinsanalytik ist ein Weg innerhalb der existenzialen Anthropologie, die selber nun wieder eine gewählte Richtung in der philosophischen Anthropologie ausmacht. Die Daseinsanalytik allein kann deswegen nie eine umfassende Anthropologie werden. Und sie will dies auch gar nicht. Die Vorwürfe Bollnow und Binswangers, die Basis Heideggers sei in bezug auf Daseinsanalyse (Angst, Todeserlebnis usw.) zu eng, gehen daher an Heidegger vorbei; denn eine Analyse des Menschen im Hinblick auf den Gesamtkomplex war nicht seine Aufgabe.
- 118) Vgl. P. Häberlin, Anthropologie und Ontologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 4 (1949) S. 6ff. Seine Ansicht aber wird insofern mit uns nichts zu tun haben, als er unter Ontologie bloß kosmologische Ontologie verstehen wollte. Wenn Gehlen sagt, daß metaphysische Anthropologie notwendig im Ontologischen endet (Anthropologische Forschung, S. 141), meint auch er damit in erster Linie die kosmologisch-ontologischen Bezüge der philosophischen Anthropologie: Die Betrachtung des Menschen als ein Teil des Weltganzen.

wir damit nicht nur die Betrachtung des Menschen nur als einen Teil des Weltganzen meinen. Denn die Entstehung des notwendigen Zwangs bei der Frage nach dem Menschen, nämlich "über ihn hinauszufragen" ¹¹⁹⁾, kann nicht allein aus der Betrachtung der kosmologischen Seinszusammenhänge des Menschen begründet werden. Die philosophische Anthropologie zielt auf eine qualitative Wesensbestimmung a priori ab. Indem sie so fragt, was der Mensch eigentlich ist, fragt sie "bestimmter" als Ontologie ¹²⁰⁾. In diesem Sinne ist sie als Ontologie eine regionale Ontologie ¹²¹⁾. Die anthropologischen Fragen enthalten also grundsätzlich ontologische Sachverhalte und die eigentliche Anthropologie ist nur auf der Basis der Ontologie möglich. Sie ist ja zunächst regional im Hinblick auf die ontologische Ganzheitsbetrachtung. Sie beabsichtigt den Menschen "als solchen und im ganzen" zu erfassen, im ganzen Menschen und im Ganzen des Seienden. Dieser ontologische Akzent der philosophischen Anthropologie als einer regionalen Ontologie ist auch im Rahmen der rechts-philosophischen Forschung unter dem Gesichtspunkt des anthropologischen Ansatzes häufig berücksichtigt worden. Die ontologische Grundbefindlichkeit des Menschen schlechthin, die Offenheit des menschlichen Verhaltenssystems in seiner Grundstruktur können Beispiele dafür sein. Der "ontologische Untergrund des Phänomens" bei den Problemen der Rechtsaufassung war nämlich der regional-ontologische Untergrund ¹²²⁾. Die philosophische anthropologische Frage ist

119) Gehlen, ebd.

120) Vgl. Häberlin, ebd. S. 11.

121) Vgl. auch Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, S. 203ff.

122) Auch Henkel hat sich bei seiner rechtsontologischen Behandlung auf Anthropologie als eine regionale Ontologie berufen (Die Selbstbestimmung des Menschen als rechtsphilosophisches Problem, in: Festschrift für K. Larenz zum 70. Geburtstag, S. 3ff.

also in erster Linie eine regionale Frage. Insofern setzt sie eine überregionale universale Ontologie voraus. Und wir haben schon gesagt, daß die philosophische Anthropologie - als regionale Ontologie - begründende Ontologie nicht allein als kosmologische Ontologie verstanden werden darf. Schon die Ausdrucksweise in den meisten Arbeiten der philosophischen Anthropologie, "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (Scheler)", "Die Zwischenstellung des Menschen in der realen Welt" (Hartmann), weist auf die Begründetheit der philosophischen Anthropologie in der Ontologie als Kosmologie hin. Aber die philosophische Anthropologie in unserem Sinne tritt zur Ontologie, die mehr als die bloße "Beschaffenheit" des Seienden bedeutet, in Beziehung ¹²³⁾. Daß Ontologie des menschlichen Seins als Leitfaden bedürftig ist, was die eigentliche Motivation für die Behandlung der Thematik der philosophischen Anthropologie bildet, bedeutet etwas ganz anderes, als daß das menschliche Sein als ein Teil des kosmologischen Weltganzen zu betrachten ist. Für das erstere genügt die Antwort auf die Frage, was der Mensch eigentlich sei, nicht mehr. Vielmehr kommt es hier auf einen anderen Aspekt der Idee der philosophischen Anthropologie an. Es handelt sich nicht mehr um die Frage, was der Mensch eigentlich sei. Sondern es handelt sich darum, wie nach dem Menschen gefragt werden

123) Das Ergebnis der Begründung der philosophischen Anthropologie durch Ontologie bei Häberlin ist in diesem Sinne eine begrenzte, nicht vollzogene Begründung. Über seine Ablehnung der fundamentalontologischen Ansätze Heideggers - nach seiner Formulierung "Urontologie" - siehe Häberlin, ebd.S.11f.

kann und muß. Wenn man die Frage nach dem Menschen als ein zentrales Thema der Philosophie zu begrüßen hat, so liegt der Grund in diesem neuen nicht kosmologisch begründeten Aspekt der Idee der philosophischen Anthropologie. Die Frage der philosophischen Anthropologie K. Löwiths gehört wohl zu dieser Richtung: "Sofern der Mensch der Ausgangs- und Bezugspunkt für das Wissen von allen Seienden ist, scheint die Philosophie notwendig auf ihn zurückzuführen und auf ihn bezogen zu sein ... Die Philosophie wäre dann ... in einem wesentlichen Sinne anthropologisch ¹²⁴⁾". Und auch das, was Heidegger durch seine Kritik der Idee der philosophischen Anthropologie beabsichtigt hat, war nichts anderes als das Auszeichnen dieser neuen Aspekte der philosophischen Anthropologie: "Philosophie ist universale phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der Existenz das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es entspringt und wohin es zurückschlägt" ¹²⁵⁾.

Indem Heidegger die vierte metaphysische Grundfrage Kants ¹²⁶⁾ nicht als eine Frage der philosophischen Anthropologie interpretiert, sondern als im Sinne dieses Bezuges auf die Begründung und Grundlegung der Metaphysik, die nach ihm zugleich das Thema der Fundamentale Ontologie bildet, zu verstehen versucht, indem er

124) K. Löwith, Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in: Neue Anthropologie, S. 331.

125) Heidegger, Sein und Zeit, S. 38. "Jede philosophische, d.h. denkende Lehre vom Wesen des Menschen ist in sich schon Lehre vom Sein des Seienden. Jede Lehre vom Sein ist in sich schon Lehre vom Wesen des Menschen" (Was heißt Denken?, S. 73.) Vgl. dazu auch Sein und Zeit, S. 436.

126) Die vierte Frage ist: "Was ist der Mensch?" Die anderen drei Fragen sind: Was kann ich wissen?, Was soll ich tun?, Was darf ich hoffen? (Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl. (1787), S. 522ff.).

die innere Grenze und Unbestimmtheit der Idee der philosophischen Anthropologie kritisiert¹²⁷⁾, hat er auf der anderen Seite Zugang zu einer neuen Dimension der Idee der philosophischen Anthropologie als einer regionalen Ontologie eröffnet. Diese neue Dimension macht gerade den Inhalt des eigentümlichen Charakters dieser regionalen Ontologie aus: Regionalität der Anthropologie in ihrem urregionalen (überregionalen) Dienst.

Die Eigentümlichkeit der philosophischen Anthropologie als regionaler Ontologie zeigt sich in der Existenzanalytik Heideggers "Sein und Zeit" am deutlichsten: Hier wurde der anthropologische Ansatz als ein bestimmtes, ontisches (seiendes) Fundament für die Frage nach dem Sein gefordert, weil nur das Dasein nach dem Sinn von Sein fragen kann¹²⁸⁾.

127) Heidegger beraubt auf Grund der inneren Struktur der Problematik der philosophischen Anthropologie sie des Zentrums der Philosophie (ebd. S. 205). "Sie (Philosophische Anthropologie) ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefaßte Ziel der Philosophie und ihren möglichen Ausgang angesetzt" (ebd. S. 206). "Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann" (ebd. S. 203). Und weil es für den philosophischen Charakter einer Anthropologie nach ihm mannigfaltige Umgrenzungsmöglichkeiten gibt, behauptet er die Unbestimmtheit der philosophischen Anthropologie (ebd. S. 205).

128) In "Sein und Zeit" wird das Sein vom Fundament des Daseins her verstanden, denn die universale Frage nach dem Sein ist nur vom Dasein aus zugänglich. Fundamentale Analyse der Daseins war deswegen Zugang und Ziel von "Sein und Zeit". Die ontische Auszeichnung des Daseins liege darin, daß es ontologisch ist. Das menschliche Dasein ist "die Bedingung" der Möglichkeit aller Ontologien, der einen universalen und der vielen regionalen. Über den ontisch-ontologischen "Vorrang" des Daseins bei Heidegger siehe auch Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, S. 22. Hingegen ist die spätere Behauptung Heideggers gerade umgekehrt: Z.B. ist in "Humanismus" das Wesen des Menschen vom Sein her zu bestimmen. Das Dasein ist bei dem späteren Heidegger nicht mehr als existenzial erschlossenes In-der-Welt-Sein für es selbst verstanden. Und während das Sein in "Sein und Zeit" seinerseits immer das Sein eines Seienden

Zum Beispiel war nach Gehlen der Gegenstand anthropologischer Forschung die Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen ¹²⁹⁾ ^{129a)}. Nach Heidegger aber hat diese Anthropologie die Frage verabsäumt, "wie es dazu gekommen ist, daß der Mensch alles Interesse auf sich richtet" ¹³⁰⁾. Die Frage Heideggers: Darf der Mensch sein Wesen wie etwas fragloses voraussetzen? läßt uns so auf den neuen existenzialen Aspekt der philosophischen Anthropologie blicken, und läßt uns neben der Frage, was das Wesen des Menschen macht, auch die, wie überhaupt nach dem Wesen des Menschen gefragt werden kann, der Disziplin der philosophischen Anthropologie implizieren.¹³¹⁾

128) Forts.: ..war, ist es nun das Sein als solches. Wenn wir diese sog. "Kehre" bei der Darstellung Heideggers berücksichtigen wollen, wird es in unserem Zusammenhang eine Relativierung des anthropologischen Ansatzes bedeuten.

129) Gehlen, Anthropologische Forschung, Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen 1961. Vgl. auch den Untertitel M. Landmanns "Philosophischer Anthropologie": Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart 1969.

129a) Zwar hat Th. Würtenberger richtig beobachtet, wenn er schreibt, daß die wissenschaftliche Grundtendenz der Philosophischen Anthropologie sich seit Gehlen von der Philosophie entferne und allmählich in die empirischen Einzelwissenschaften verlagere (Über Rechtsanthropologie, in: Festschrift für E. Wolf zum 70. Geburtstag, S.2). Der "Weg der Empirie" war aber auch für die "Repräsentanten der "Philosophischen Anthropologie"" eine unentbehrliche Ausgangsposition. Das gilt nicht nur für Gehlen, sondern auch z.B. für Scheler. Der Divergenz der empirischen Einzelwissenschaften folgt schließlich auch nach Würtenberger die Konvergenz durch Rechtstheologie im Sinne Wolfs (vgl. ebd. S.20f.).

130) Pöggeler, Existenziale Anthropologie, S. 453.

131) "Während die anthropologische Forschung den Menschen allseitig in den Blick zu bringen versucht, stellt Heidegger dem Denken die Aufgabe, das Wesen des Menschen zu fragen, ohne auf den Menschen zu blicken" (ebd. S. 454).
"Er muß in seiner Frage nach sich selbst ständig die Besinnung darauf wachhalten, wie diese Frage beurteilt ist in einem Wahrheitsgeschehen, das als solches zu keinem Stillstand zu bringen und als Ganzes nicht zu umgreifen ist. So mag

Damit haben wir die Anthropologie-Kritik Heideggers unsererseits als einen Hinweis für die Erweiterung des Gesichtspunkts der philosophischen Anthropologie als regionaler Anthropologie fruchtbar gemacht ¹³²⁾. Allerdings auch abgesehen von den Heideggerschen fundamental-ontologischen Fragestellungen ¹³³⁾, genügt es nicht, wenn man die Problematik der Ontologie schlechthin mit der "Beschaffenheit" des Seienden erklären will, weil mit der "Beschaffenheit" des Seienden die Frage nach dem Grund des Seienden als solchen nicht erklärt werden kann, was gerade der letzte und gewichtigste Kernpunkt der Ontologie sein sollte: Was macht das Seiende zum Seienden als solchem? Ontologie, die von dem Seinsvertrauen ausgeht, soll erst in jener metaphysischen Frage enden. Die die philosophische Anthropologie begründende Ontologie als kosmologische Ontologie reicht daher weder für die ontologische Begründung der philosophischen Anthro-

die Bedeutung der existenzialen Anthropologie für die Frage des Menschen nach dem Menschen vor allem darin liegen, daß sie diese Frage schon nach der Weise des Fragens fragwürdig gemacht hat" (ebd. S. 460).

- 132) Der Anthropologie-Kritik Heideggers ist insofern zuzustimmen, als sie sich dagegen richtet, daß philosophische Anthropologie schlechthin zur "Philosophie als Anthropologie", d.h. zur neuen Grundlegung der Philosophie überhaupt machen wollte - z.B. wie Feuerbachs Auflösung der Theologie in Anthropologie oder K. Giel's "Philosophie als Anthropologie" (in: Wege zur pädagogischen Anthropologie). In diesem Sinne ist sie als Einschränkung der Idee der philosophischen Anthropologie zu begrüßen, abgesehen davon, daß Heidegger die Idee der philosophischen Anthropologie wegen seiner ontologischen Zielsetzung eingeschränkt hat. Vgl. dazu Landmann, Philosophische Anthropologie, S. 48. Übrigens, daß Heidegger mit philosophischer Anthropologie nur auf Schellers Personalismus abzielt, schwächt seine Anthropologie-Kritik. Jedenfalls darf man die Kritik Heideggers nicht so verstehen, als ob es sich bei dem Aufzeigen des ihr vorgängigen ("ontologischen") Fundaments Heideggers um die "ontologische" Begründung der philosophischen Anthropologie oder um eine Wesensbestimmtheit der philosophischen Anthropologie handle.

- 133) Es ist nicht unsere Aufgabe zu entscheiden, ob die Heideggersche Unterscheidung zwischen Sein und Seiendem, worauf alle Umorientierung der Kernfrage der Philosophie beruht, letztlich ein Scheinproblem ist, ob "das Sein" nichts anderes als bloß die Tatsache ist, daß es (daß etwas) ist und nicht selber "etwas" ist.

pologie noch für Ontologie überhaupt aus. Ob nun allein die philosophische Anthropologie als eine regionale Ontologie - einschließlich des Eigentümlichkeitscharakters ihrer Regionalität - für die ontologische Begründung des Rechts gerechtfertigt werden kann, werden wir an geeigneter Stelle in die Auseinandersetzung bringen.

Durch unsere bisherige Untersuchung über die philosophische Anthropologie als eine regionale Ontologie haben wir eine neue andere Basis für die Rechtsontologie als eine regionale Ontologie gewonnen. Und dadurch haben wir den zweiten grundlegenden Gesichtspunkt der Rechtsontologie erreicht: Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie. Da die meisten ontologischen Rechtsauffassungen auch in der gegenwärtigen deutschen Rechtsphilosophie mit dem anthropologischen Ansatz eng zu tun haben, ist es außerordentlich wichtig, das Verhältnis der Rechtsontologie zur Anthropologie als regionaler Ontologie deutlich vor Augen zu haben. Der anthropologische Ansatz ist für die Rechtsontologie in jeder Hinsicht notwendig. Wenn man Rechtsontologie und anthropologischen Ansatz des Rechts als zwei getrennte Sachlagen auseinander bringen wollte, - man denke an die Gegenüberstellung der Rechtsontologie zur "Rechtsanthropologie"- würde dies daher eine entscheidende Irreführung der Rechtsontologie bedeuten. Schon der Ausdruck "Rechtsanthropologie", den z.B. Kaufmann für diejenige Theorie, die die Seinsart des Rechts aus der Seinsart des Menschen erklärt (die Stellung des Menschen zum Recht)¹³⁴⁾, verwendet hat, würde eher eine

134) Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, S. 490, 491.

unnötige Verwirrung der Sachlage verursachen als deren Erklärung ¹³⁵⁾. Denn jener Ausdruck darf nicht als eine geschlossene wissenschaftliche Disziplin gedacht werden. ^{135a)}

b) Anthropologische Ansätze in der heutigen Rechtsphilosophie (Menschsein und Rechtsein)

Die Richtung und Funktion der anthropologischen Anwendung auf das rechtliche Phänomen ist seit jeher nicht einheitlich. Der Bezug des Rechts auf Menschen kann zuerst als die innere Wesensstruktur des Rechtseins selbst gedacht werden. Das Wesen des Menschen wird dann hier Bestandteil des Rechtsein. Das Wesen des Menschen ist das substantielle Fundament des Rechts und zugleich das Wesen des Rechts, sei es, daß die Rechtsordnung unabhängig vom wirklichen Menschen vorgegeben ist, sei es, daß das Recht im Menschen durch seine Selbstgestaltung sich vollzieht. Diejenige Sicht, die alle ethischen Denkrichtungen nur im Fragen nach der menschlichen Natur und dem ihr immanenten Zwecke sieht und dadurch die "für das vollmenschliche Sein maßgebenden Zwecke aus der Analyse der menschlichen Natur zu gewinnen" ¹³⁶⁾ versucht, gehört zu dieser Richtung insofern, als hier mit der "Betrachtung des Seins der Menschheit" nicht bloß Mensch als Subjekt der Erkenntnis, d.h. nicht im erkenntnistheoretischen Sinne gemeint ist. Auch die begriffliche Ausscheidung eines "übermenschlichen" Rechts gehört zu dieser Richtung insofern, als man mit dem "menschlichen"

135) Auch der Ausdruck "Naturrechtsanthropologie" Lessners kann in diesem Sinne erwähnt werden. Dazu Lessner, Zur Naturrechtsanthropologie, in: Dimensionen des Rechts. Gedächtnisschrift für R. Marcic, 1. Bd., S. 207ff.

135a) E. Wolf hat neben dem Hinweis auf die "dialektische Spannung" im Wort "Rechtsanthropologie" ("Anthropologie des Rechts" - "Anthropologie des Rechts") auch grundsätzliche Zweifel an einer "die Frage nach der Entsprechung von Mensch und Recht" beantwortenden, "umfassenden Rechtsanthropologie" geäußert (Das Problem einer Rechtsanthropologie, in: Festschrift für M. Müller zum 60. Geburtstag, S. 131, 140).

136) Ebd. S. 223.

Recht nicht allein von der empirisch vom Menschen gesetzten Rechtsordnung sprechen wird ¹³⁷⁾. Und letztlich auch "das Gesetz einer steigernden Konkretisierung des Menschen im Recht" ¹³⁸⁾ insofern, als die Entwicklung des Gesetzes hier als die steigernde "Erweiterung des Menschenbildes" ¹³⁹⁾ zu charakterisieren ist. Zusammenfassend: Es handelt sich in dieser Richtung um die eine Seinsweise, die Seinsweise des Rechts. Und das Wesentliche des Menschen bildet gerade die ihr immanente Struktur.

Der Bezug des Rechts auf Menschen kann zweitens durch das Verhältnis zwischen der Seinsweise des Rechts und der des Menschen erklärt werden. Anders als die oben erwähnte erste Richtung handelt es sich hier um die zwei Seinsweisen, die voneinander verschiedene Ursprünge haben, aber wesentlich zueinander in Beziehung treten müssen. Die existentielle Relevanzfrage des Rechts Maihofers (Alsein) und Fechners (Schöpferischer Anteil des Menschen an der Rechtsordnung) gehört zu dieser Richtung. Hier ist das Recht der Seinsweise nach als "An-sich-seiendes, das sich als selbiges im einzelnen Dasein durchhält" ¹⁴⁰⁾ gedacht. Es kommt auf die Verhältnisfrage des Menschseins zu diesem An-sich-seienden an: "Wie kommt Seiendes von dieser Seinsart in die Welt des Daseins (Menschseins)?" ¹⁴¹⁾ Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie hat gerade diese Situation zu erhellen.

137) Anders als unsere Richtung W.R.Beyer, Recht und Rechtsordnung, Vorwort, S. 17.

138) H.Sinzheimer, Das Problem des Menschen im Recht, S. 25.

139) Ebd. S. 13.

140) Polak, Studien zu einer existenzialen Rechtslehre, S. 52.

141) Ebd. S. 51.

Der Bezug des Rechts auf Menschen kann letztlich so verstanden werden, daß der Mensch die mediale Ortschaft ist, wo auf das übermenschliche Recht zugewiesen werden kann und muß. Der Mensch bietet hier ein ontisches Fundament für das ontologisch verfaßte Sein des Rechts, sei es die mittelbare Zuweisung aus dem Sein selbst, sei es die identische Auffassung vom Recht und Sein (Sein als "Urrecht").

1. Über die Fragestellung der Rechtsontologie Maihofers

Die rechtsontologische Überlegung Maihofers geht von der Frage aus: "Warum ist überhaupt Recht und nicht vielmehr nicht?" ¹⁴²⁾, die er als eine direkte Abwandlung von der fundamentalontologischen Fragestellung Heideggers ¹⁴³⁾ gestellt hat. Aber zwischen der Frage Maihofers und der Heideggers gibt es einen wesentlichen Unterschied, den Maihofer nicht genug beachtet hat ¹⁴⁴⁾. Die Frage des Seienden Heideggers ist die "weiteste", "tiefste" und "ursprünglichste" Frage ¹⁴⁵⁾, die Seiendes als überhaupt irgendwelches befragt. Nur in diesem Sinne lebt diese Frage oder hat sie Sinn, gestellt zu werden. Hingegen ist die Frage des Seienden bei Maihofer die Frage des Seienden als etwas bestimmten. Diese Frage ist deswegen nicht um der totalen Abkehr vom Seienden

142) Maihofer, Recht und Sein, Prolegomena zu einer Rechtsontologie, S. 38.

143) Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S. 1, 21; Was ist Metaphysik?, S. 21: "Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?"

144) Den Unterschied zwischen diesen Fragen hat auch Kaufmann richtig gesehen (Die ontologische Struktur des Rechts, S. 490).

145) Heidegger, Was ist Metaphysik?, S. 2f.

als überhaupt irgendwelchem willen gestellt, d.h. sie braucht ihre Zielsetzung nicht unbedingt im "Sein" zu haben, weil das Seiende als bestimmtes seinen Grund nicht unmittelbar im Sein, sondern in anderen Seienden haben kann ¹⁴⁶⁾. Dies ist der Grund, daß der Gedanke der analogia entis bei Maihofer den methodischen Ansatz bildet: die Gründung der Seinsweise des Rechts auf die Seinsweise des Menschen.

Diese methodologische Anwendung der inneren Analogie ist für unseren Zusammenhang insofern sinnvoll, als das Ergebnis der Seinsanalogie zwischen Recht und Menschen den eigentlichen Wesenscharakter des Rechts in bezug auf Menschen betrifft und nicht umgekehrt. Mehr noch: Insofern, als es hier um die Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie geht, und nicht um eine rechtsanthropologische Themenbehandlung ¹⁴⁷⁾.

Die Antwort auf die Frage, "warum ist überhaupt Recht und nicht vielmehr nicht?" ist nach Maihofer "Alssein". Die Herausarbeitung des Alsseins gegenüber der existentiell-individuellen Auffassung des "Selbstseins" war seine Absicht: "Grund und Ziel allen Rechts ist ... die Eigentlichkeit des Alsseins, in der sich das Selbstsein in seinem Dasein mit Anderen zu vollbringen hat" ¹⁴⁸⁾. Dieses Ergebnis bedeutet als die Herausstellung der

146) Vgl. 144.

147) Vgl. Kaufmann, ebd. S. 491. Daß Kaufmann die Problematik der regionalen Ontologie einfach als das Problem der Washeit dem der Warumheit der Fundamentalentologie gegenüberstellt, haben wir schon kritisiert. Dazu siehe diese Arbeit, S. 123ff.

148) Maihofer, ebd. S. 125.

ethisch-rechtlichen Dimension auch ontologisch gesehen ein Verdienst. Aber dieses Ergebnis des Alsseins Maihofers ist in der Tat nichts Neues. Vielmehr ist sie die bereits anerkannte Voraussetzung, unter der erst die ontologische Bearbeitung fortzusetzen ist ¹⁴⁹⁾. Außerdem kann man gegen Maihofer eine entscheidende Fragen einwenden: Geht es bei ihm mit dem Alssein um die Ontologie des Rechts oder Ontologie des Menschen? ¹⁵⁰⁾. Es scheint in gewissem Sinne unvermeidbar zu sein, daß man die Erörterung des Bezuges des Rechts auf Menschen in unserem zweiten Gesichtspunkt der Rechtsontologie von der Darstellung über die "Eigentümlichkeiten des Menschen in bezug auf seine Stellung zum Recht" ¹⁵¹⁾ inhaltlich nicht trennt.

2. Mitsein

Wir haben oben gesagt, daß die Herausarbeitung des Alsseins Maihofers als grundlegender Modus des Menschseins im Recht nicht neu ist. Daß das individuelle Menschsein schon als solches mit anderen ist, hat z.B. schon K. Löwith in seinem Buch "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" (1928) in ontologischer Hinsicht hervorgehoben. Diese ontologische Grundstruktur des Menschseins als des Mitseins hängt seit jeher mit der Rechtsauffassung eng zusammen, weil das Recht eben den Einen

149) Vgl. auch W. Wieland, Zum Problem der Begründung des Naturrechts, Philosophische Rundschau, Heft 1/2 (1956), S. 91f.; V. Peschka, Grundprobleme der modernen Rechtsphilosophie, S. 194ff. Innerhalb der allgemeinen Philosophie vgl. Th. Litt, Individuum und Gemeinschaft 1924; ders., Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes 1948, besonders das Kapitel: Ich und Du, S. 101ff.; ders., Die Weltdeutung des Menschen, in: Zeitschrift f. philosophische Forschung, 4 (1949), S. 184ff.; Löwith, Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen 1928.

150) Auch gegen Wölfs "Im-Recht-Sein" kann man dieselbe Frage wie bei Kaufmann stellen und zwar in dem Sinne, daß die Frage der "Naturrechtsanthropologie" bei ihm zur Frage wird: Wie der Mensch als "Im-Recht-Seiender" existiert (Das Problem der Naturrechtslehre, S. 132ff.

151) Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, S. 491.

gegen den Anderen um der Sicherung des Raums ihrer Begegnung willen schützt¹⁵²⁾. Mitsein ist nicht irgendwelche Eigenschaft oder Urkraft des Einzelnen¹⁵³⁾, sondern eine Seinsweise, die die innere Gemeinschaftsform des Menschseins prägt¹⁵⁴⁾. Die Begründung des Rechts auch in der Struktur des existenzialen Menschen soll im Grunde dieses Grundverhältnis des menschlichen Seins als des Mitseins voraussetzen. Deswegen ist es richtig gesagt, wenn Th. Würtenberger in seiner Besprechung von W. Maihofers "Recht und Sein"¹⁵⁵⁾ schreibt, daß die Frage nach dem Recht nicht in der Alternative von Selbstsein und Alsein festgemacht werden darf, sondern vom ursprünglichen Mitsein der Existenz selbst ausgehen muß. Anders als in existential-ontologischer Weise hat auch Coreth die wesentliche Angewiesenheit des Menschen auf den Anderen gesehen und sie als den Ansatz zur Rechtsphilosophie und Sozialphilosophie hervorgehoben: "Der Mensch ist in seinem geistig-personalen Selbstvollzug wesentlich angewiesen auf den Anderen; nur in diesem Bezug kann er sich seinem final-transzendentalen Wesen gemäß voll verwirklichen"¹⁵⁶⁾.

152) Vgl. U. Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, S.202. Rommen, Naturrecht, S.214: Die Gerechtigkeit, deren Objekt das Recht sei, erfasse den anderen, um das Anderssein zu betonen und zu erhalten; die Geschiedenheit, das Abgrenzen der Sphären der Hinordnung, die Abgeschlossenheit derselben gegen die anderen, das sei ein Wesenszug des Rechts. Die Gerechtigkeit gehe auf den anderen (Aristoteles, hier zitiert nach Rommen, ebd. S. 209).

153) Vgl. Polak, ebd. S.60.

154) Es ist keine substanzartige Daseinsform, sondern, positivistisch gesehen, das umgreifbare. Vgl. dazu Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S.296. Deswegen bildet das Mitsein keine selbständige Seinsschicht in der Schichtentheorie. Auch Fechner hat das Soziale als die Welt des zwischenmenschlichen Seins so aufgefaßt. Dazu Fechner, Rechtsphilosophie, S. 197.

155) Th. Würtenberger, Literaturbericht über Maihofers "Recht und Sein", in: Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 59 (1957), S.242ff.

156) Coreth, Metaphysik, S.560: Daß die Unterscheidung zwischen immanent sozialbezogenem "Individuum" und transzendent auf das Absolute bezogener "Person" abzulehnen ist, ergibt sich nach Coreth aus diesem wesent-

IV. Rechtsontologie als eine vom Sein getragene regionale Ontologie

1. "nomos" als "Zuweisung aus dem Sein selbst"

Die Rechtssphäre in ihrer sozial-ontischen Bedeutung und Wesentlichkeit selber bleibt bei der Entwicklung der Fundamentalontologie Heideggers weder positiv noch negativ ¹⁵⁷⁾. Man pflegt Heidegger so zu fassen, als ob er die Seinsart des Rechts innerhalb der ontischen Berufung auf das An-sich-Sein des innerweltlichen Seienden durch die Interpretation der Seinsweise des Zuhandenen als "Zeug" charakterisiert habe, und damit das Recht nach Heidegger mit all den anderen sozialen Verbundenheiten nur als ein Anlaß der Verfallenheit des menschlichen eigensten Seinkönnens in das "Man", und deswegen als Uneigentlichkeit thematisiert würde ¹⁵⁸⁾.

Aber die wahre Seinshaftigkeit des Rechts steht bei Heidegger nicht im Zusammenhang mit dieser ontischen Berufung. Hören wir Heidegger selbst: "Nur sofern der Mensch, in die Wahrheit des Seins existierend, diesem gehört, kann aus dem Sein selbst die Zuweisung derjenigen Weisungen kommen, die für den Menschen Gesetz und Regel werden müssen. Zuweisen heißt griechisch *νόμος*. Der *νόμος* ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglich die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung.

157) Vgl. dazu W. Wieland, Zum Problem der Begründung des Naturrechts, in: Philosophische Rundschau, Heft 1/2 (1956), S. 89f.

158) So Fechner, Rechtsphilosophie, S.230f., 227. Er bezieht sich damit auf Heidegger, Sein und Zeit, S. 67f., 77f., 127ff., 343. Und auch Maihofer, Recht und Sein, S. 30: In Heideggers ontologischer Sicht trage das Rechtliche den Stempel der Uneigentlichkeit. Schließlich war auch Wieland dieser falschen Ansicht, auch wenn er der Ansicht war, die Irrelevanz des Rechtlichen für die Entwicklung der Fundamentalontologie über die Wesentlichkeit des Rechts weder positiv noch negativ etwas ausmache (vgl.157).

Nur diese vermag es, den Menschen in das Sein zu verfügen. Nur solche Fügung vermag zu tragen und zu binden. Anders bleibt alles Gesetz nur das Gemächte menschlicher Vernunft. Wesentlicher als alle Aufstellung von Regeln ist, daß der Mensch zum Aufenthalt in die Wahrheit des Seins findet. Erst dieser Aufenthalt gewährt die Erfahrung des Haltbaren. Den Halt für alles Verhalten verschenkt die Wahrheit des Seins" 159).

Der Aufenthalt des Menschen in der Wahrheit des Seins, dies ist der Ort, wo das Recht nach Heidegger seine wahre Wesenheit zeigt. "Das Im-Recht-Lassen" E. Wolfs erinnert gerade an die Erfahrung des Haltbaren des Menschen: "... wer beständig beim Recht zu bleiben versteht: am "Ort" (*ἔδος*) der "Ordnung" (*ἔδος*) stehen zu bleiben und (hic et nunc) dafür einzustehen weiß" 160). Auch die Rechtsontologie R. Marcic's können wir unter diesem Aspekt begreifen, wenn er sagt: "Ich vertrete eine strenge Rechtsontologie und erkenne im Recht als Ordnung und Norm ein Transzendental oder "Quasitranszendental".

159) Heidegger, Humanismus, S. 114f.

160) Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, S. 198. Auch seine Interpretation der *δικη* als der Rechtsgotttheit und des zentralen Rechtsbegriffes in "Vorsokratiker und frühen Dichter" (Griechisches Rechtsdenken, Bd. I. 1950) führt auf diese auf die Idee des eigentlichen Seinsbezogene Wesentlichkeit des Rechts zurück: *δικη* gehöre wesentlich zum Sein, ihr Name steht für eine Fügung des Seins selber. "Es ist die Fügung, daß einem jeglichen Seienden das ihm wesensgemäß Zukommende zugeteilt wird. Hier ist also die Rede vom Sein selber, dessen Fügung es ist, die Möglichkeit des Daseins (zum Werden und Vergehen) in sich festzuhalten; die Entfaltung des Seins in das Seiende zuzulassen, ist "Fug" der Dike" (Wolf, ebd. S. 293). Diese Interpretation der *δικη* als des Rechtlichen im Zusammenhang mit Anaximander und Heraklit (Frg.80) wurde übrigens von Wolf ohne direkten Zusammenhang mit der Interpretation Heideggers der *δικη* - "Der älteste uns überlieferte Spruch, der des Anaximander, sagt vom Sein im Wesenszusammenhang mit der *δικη*. Desgleichen nennt Heraklit die *δικη* dort, wo er Wesentliches über das Sein bestimmt" (Heidegger, Einführung in die Metaphysik, S.127)-entwickelt.

Das Recht läßt, dem Sein gleich, ähnlich dem Wahrsein, Gutsein, dem Minesssein usw. jeglichen Gattungs- und Artbegriff weit hinter sich zurück. Er faßt sämtliche Seiende, greift auf alles Seiende über. Es kann nicht Gegenstand eines empirischen Begriffes sein wie etwa Bleistifte ...". "Ich deute nämlich die Seins- oder Weltwirklichkeit als Rechtswirklichkeit. Recht ist ein Zug des Seins ¹⁶¹⁾. Das Heideggersche Sein wurde in dieser Theorie zugleich als "Ort und Wesen des Rechts" ¹⁶²⁾ gesehen, was in ihrem letzten Extreme mit der Identifizierung des Rechts mit dem Sein ("das Sein als Urrecht" ¹⁶²⁾) endet. Wenn im Zusammenhang der ~~6127~~- Interpretation E. Wolfs bei den Vorsokratikern und frühen Dichtern von der Identität vom Rechtlichen und Sein die Rede ist, so ist bei der kritiklosen und unmittelbaren Hochschätzung der "Relevanz" der Fundamentalontologie Heideggers für das Rechtsdenken von der Identifizierung die Rede.

Wie verhält sich diese Rechtsauffassung dann zum Problem des Bezuges des Rechts auf Menschen? Marcic, der von Heidegger stark beeinflußt, das Recht als sämtliche Seiende Übergreifendes bezeichnet hat, schreibt ferner, daß das Recht "etwas spezifisch-exklusiv Menschliches" ¹⁶³⁾ ist. Diese Bemerkung darf man nicht so verstehen, daß er, indem er Recht einmal als alle Seiende Übergreifendes, ein anderes Mal aber im Widerspruch dazu als Menschliches, d.h. Seiendes auffaßt, das Rechtsein schließlich wie in der Naturrechtstradition von der Wesensnatur des Menschen her auffassen wollte. Vielmehr ist der Mensch hier allein wegen seiner Sonderstellung im Hinblick auf

161) Marcic, Rechtsphilosophie, S. 128f.

162) W. Heinemann, Die Relevanz der Philosophie Heideggers für das Rechtsdenken, S. 286f.

163) Marcic, ebd. S. 157; ders., Mensch Recht Kosmos, S. 20f.

das Sein, wo das Recht seinen Platz hat, nicht das unverzichtbare Fundament des - Heideggersch gesprochen - ontologisch aufgefaßten Rechtseins. "Allein als Folge der Sonderstellung des Menschen im Sein erscheint das Recht" nach ihm ja "als etwas Menschliches" ¹⁶⁴⁾. Die Natur des Menschen ist nach ihm "nicht das Fundament, sondern der Ort, wo das ontologisch-kosmologische Fundament der Natur der Dinge als realkonstituente Rechtsform transparent wird" ¹⁶⁵⁾. Diese Sonderstellung des Menschen in der Rechtsontologie Marcies entspricht der Bevorzugung des Menschen als Seienden für die Seinsverfassung: "Wir meinen zwar das Seiende im Ganzen, oder aber ohne jede besondere Bevorzugung. Nur ein Seiendes drängt sich immer wieder merkwürdig vor bei diesem Fragen: die Menschen, die diese Frage stellen" ¹⁶⁶⁾.

2. Über die Verwechslung der Seinsfrage mit der Gegebenheitsfrage in der heutigen Rechtsphilosophie ¹⁶⁷⁾

Die Seinsforschung ist von der Gegenständlichkeitsforschung zu unterscheiden. N. Hartmann hat während seiner realontologischen Untersuchung diese Unterscheidung für

164) Ders., Rechtsphilosophie, S. 137.

165) Ebd. S. 151.

166) Heidegger, Was ist Metaphysik?, S.3.

167) Dieser Abschnitt richtet sich gegen die Gleichsetzung der Seinsfrage mit der Gegebenheitsfrage - sei es vorgegeben, sei es aufgegeben - in der ontologischen Auffassung der gegenwärtigen Rechtsphilosophie. Die Gleichsetzung dieser beiden ist aber nicht unbedingt unter dem Aspekt der Verwechslung darzustellen. Je nach dem Gesichtspunkt der Fragestellung der Ontologie können die beiden Fragen wirklich sich decken (Sein=Gegebensein). Die Verwechslung in unserem Sinne ist erst in der Ebene des Ontologischen zu berücksichtigen, das nicht nur faktisches Dasein, sondern auch Gesolltsein, Bewußtsein und Freiheitsein umfaßt.

den Ausgang des An-sich-Seins betont. Nach ihm ist Gegebenheit kein Seinsmodus: "... Gegebenheit ist überhaupt kein Seinsmodus, sondern nur ein Modus der Gegenständlichkeit, d.h. des Objektseins für ein Subjekt" 168), "Wir finden immer nur Gegebenheiten; aber Gegebenheiten können auch Sache des Subjekts sein, sie verbürgen kein Ansich" 169).

Die Trennung der Seinsfrage von der Gegebenheitsfrage ist nicht nur bei der Erörterung des Ansichs des Seienden als Seienden Hartmanns verlangt, sondern auch bei der Erörterung des Freiheitsseins und Transzendenzseins Jaspers und bei der des vom Seienden differenzierten Seins Heideggers. Nach all diesen dreien war Sein etwas Letzteres, und deswegen nicht definierbar oder beweisbar. Die radikalste Frage des Seins Heideggers bedeutet sogar die Frage nach dem ungegebenen Sein gegenüber all dem Gegebenen, sei es als bestimmter Bestand, sei es als den Menschen aufgegebenes. Die Ausdrücke des Gegebenseins (Vorgegebenseins) und Aufgegebenseins in der heutigen rechtsphilosophischen Literatur 170) können als Erweiterung des Begriffs Gegebenheit um der ontologischen Rechtsauffassung willen in einem bestimmten Sinne begrüßt werden. Aber diese Unterscheidung zwischen (Vor-) Gegebensein und Aufgegebensein enthält außer der positiv zu schätzenden Leistung (Erweiterung des Begriffes) trotzdem die Gefahr der Beschränkung des Seins-horizontes auf

168) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 80.
Das Reale darf dann nach ihm nicht als das Gegebene verstanden werden (ebd.).

169) Ders., Zur Grundlegung der Ontologie, S. 156f.

170) Finkel, Einführung in die Rechtsphilosophie, 2.u.3.T.
Heft, Das Problem der Naturrechtslehre, S. 150;
Fechner, Rechtsphilosophie, S. 203, 212.

den erkenntnistheoretisch ansetzenden Ausgang innerhalb des Seins-horizontes.

5. Relevanz der ontologischen Differenz Heideggers für die ontologische Rechtsbegründung

Den Charakter der ontologischen Differenz Heideggers haben wir schon im Zusammenhang mit dem Verfeinerungsversuch (horizontale ontologische Differenz und vertikale ontologische Differenz) dargestellt. Der Gedanke der ontologischen Differenz bildet den Kern seiner Fundament-
alontologie. Während er das Fundament der Ontologie, d.h. ihren verborgenen Grund durch den Gedanken der ontisch-ontologischen Differenz zu entdecken versucht, hat er all die tradierten philosophischen Maßstäbe wie z.B. An-und-Fürsich-Sein, Kosmos, Logik, Vernunft, Ethik, Kultur usw. verlassen und begründet seine Ontologie als Ontologie ohne Kosmos ¹⁷¹⁾. Bei ihm geht es direkt und positiv um das Sein, nicht um die es begründende Daseinsanalytik. Die Daseinsanalytik als Ontologie des Daseins war bei ihm vor allem ein formaler Ausgang. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Bevorzugung des seienden Menschen gegenüber den anderen Seienden nach ihm bloß einen methodologischen Zweck erfüllt. Vielmehr ist damit gesagt, daß der Zugang zum Sein nur in der ontischen Möglichkeit zu eröffnen ist. Die Ontologie des Daseins ist nämlich die ursprüngliche und letzte ontische Möglichkeit von Seinsverständnis. Nur solange diese ontische Möglich-

171) Den Grund, warum die Seinsfrage Heideggers "das lebendig Sein der von Natur aus bestehenden Welt außer acht läßt und nur als einen "Entwurf" kennt", sieht Löwith in der "existenzialen Verengung der natürlichen Welt auf Weltgeschichte und Menschewelt, im Ausgang vom Menschen als einer geschichtlicher Existenz" (Löwith, Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, S. 55).

keit von Seinsverständnis ist, gibt es nach Heidegger das "Sein" ¹⁷²⁾. Der Mensch steht also bei ihm zwischen dem ontischen Sein (Seienden) und ontologischen Sein.

Die Differenz zwischen dem ontischen Sein (Seienden) und ontologischen Sein bedeutet mehr als die Differenz zwischen dem Seienden und seiner Seiendheit (Seinsweise). Und trotz der ontischen Möglichkeit von Seinsverfassung ("da" des Seins), geht die ontisch-ontologische Differenz so weit, daß man schließlich eine unbedingte Transzendenz des Seins gegenüber dem Seienden sich vorstellen muß ¹⁷³⁾.

Diesen Gedanken der ontologischen Differenz zwischen dem Seienden und Sein können wir für die ontologische Rechtsbegründung insofern durchaus bedeutsam berücksichtigen, als die als letzter Geltungsgrund des Rechts (Naturrechts) gesehene Seinshaftigkeit letztlich mehr als die Seiendheit oder die Seinsweise eines Seienden bedeutet ¹⁷⁴⁾. Mehr noch: insofern, als die Seinshaftigkeit des Rechts ein das Problem der Seiendheit oder der Seinsweise eines Seienden Übergreifendes ist. Die Behandlung der Rechtsontologie als einer regionalen Ontologie erschöpft sich

172) Ebd. S. 39: "Der dialektische Widerspruch zwischen der existenzialen Analytik des seienden Daseins und der Topologie des nichtseienden Sein ist vielmehr konstitutiv, weil die "Entsprechung" von Sein und Dasein ihren Unterschied ja nicht beseitigt, sondern mit einschließt".

173) (Anders als wir) Löwith, ebd. S. 39f.: "Im Unterschied zu der absoluten theologischen Differenz vom ewigen Schöpfer und endlichen Geschöpf bedeutet die ontisch-ontologische Differenz von Sein und Seienden, dieses Kernstück von Heideggers Denken, zwar mehr als den Unterschied und Zusammenhang eines jeden Seienden von und mit seiner Seiendheit oder Seinsweise, aber auch weniger als eine unbedingte Transzendenz des Seins".

174) Wenn Würtenberger den Gedanken der modernen Ontologie - hauptsächlich und einschließlich der Fundamentalontologie Heideggers - wegen der Gefahr ihrer sprachlichen Verführung zurückweisen will (Würtenberger, literaturbericht über Reckners "Rechtsphilosophie" in: Archiv f.d.civilist.Praxis, 156 (1957) S.351), reuet er an uns vorbei.

nicht mit dem ontischen Strukturproblem des Seienden Rechts. Zu der letzten Aufgabe der Ontologie des Rechts gehört der Versuch, den verborgenen Grund dieser Ontologie zu enthüllen. Anders formuliert: Der letzte Geltungsgrund des Rechts erhellt nicht aus der horizontalen Differenz zwischen Seiendheit und Seienden - wenn wir streng Heideggersch bleiben würden, ist die horizontale Differenz ontische Differenz, nicht ontologische - sondern aus der vertikalen ontologischen Differenz zwischen Sein und Seiendheit und zwischen Sein und Seiendem.

Das Recht als solches ontologisch begründen heißt mehr als die analytische Verdeutlichung der Strukturiertheit des Rechts als Seiendem - wie etwa Naturrechtlichkeit und Positivität. Die beiden mögen als die Seinsprinzipien das Rechtliche treffen. Aber sie sind nicht fähig, die letzte Beantwortung dafür zu sein: Was macht Recht zu Recht als solchem?

Vierter Teil

Neubegründung der Objektivität des Rechts durch die ontologische Auffassung des Rechts

A. Über E. Fechners Gedanken als eine exemplarische Orientierung

I. Naturrechtsidee und Rechtsontologie

Der Teil F des Buches "Rechtsphilosophie" E. Fechners hat den Titel: Das Naturrechtsproblem als Problem einer Rechtsontologie. Die Frage, was eigentlich das Recht ist, welche die Thematik der Rechtsphilosophie ausmacht, bedeutet nach Fechner zugleich die Frage nach dem Naturrecht ¹⁾. Und die Lehre des Naturrechts ist nach ihm weiter nichts anderes als die Lehre des richtigen objektiven Rechts. Die gesamte Behandlung seiner Rechtsphilosophie ist deswegen in der Tat dem Naturrechtsproblem gewidmet, obwohl er das Wort "Naturrecht" erst im Teil F zum Ausdruck gebracht hat.

Das seit dem Kriegsende in Deutschland wieder hervorgetretene Naturrecht war, wie bekannt, bis zum letzten Jahrzehnt das aktuellste Thema innerhalb der rechtsphilosophischen Diskussionen ²⁾. Die Bedeutung des wieder aktualisierten Naturrechts war natürlich nicht die gleiche wie vorher. Aber wir gehen davon aus, daß dieses Naturrecht trotz der veränderten Ansätze und Standpunkte seiner Idee nach wesentlich nicht weit von der Tradition

1) Vgl. Fechner, Artikel "Rechtsphilosophie", in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd. 8, S. 748.

2) Dazu Naturrecht oder Rechtspositivismus? (hrsg.v.W. Maihofer); Fechner, Rechtsphilosophie, S. 182ff.; Roman, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, S. 14Cff.

entfernt ist: nämlich die von der menschlichen Beliebigkeit unabhängige, objektiv richtige Begründung einer sozialen Ordnung. In diesem Sinne hat die Naturrechtslehre in ihrer Geschichte bis heute wirklich "nichts an Aktualität verloren" ³⁾. Wir stimmen daher mit der Ansicht A. Kaufmanns völlig überein, wenn er schreibt: "Versteht man dem Terminus "Naturrecht" einfach im Sinne des "objektiv richtigen Rechts", ohne daß dieses überpositiv und für alle Menschen wie für alle Zeiten gültig sein müßte, dann sind die Begriffe "Recht" und "Naturrecht" letzten Endes identisch" ⁴⁾.

Der Hinweis H. Welzels auf die Grenze des Naturrechts, jeder Berufung auf das "Naturgemäße" gehe eine ursprüngliche und unableitbare Wertentscheidung voraus, die Berufung auf die Natur füge daher "einem sozial-ethischen Daseinsentwurf keine neue sachliche Begründung hinzu" ⁵⁾, ergibt sich, im großen Zusammenhang betrachtet, aus dem verengten naturrechtlichen Problemhorizont; denn die Natur (-recht) in unserem Sinne umfaßt auch die "Sinnentwürfe" des Menschseins, nämlich auch den "Deutungsversuch des transzendentalen Sollens im Jetzt und Hier der geschichtlichen Situation". Seine Berufung auf die Transzendenz (der Sollensinhalte) "in der Immanenz des Gewissens und der Vernunft" bedeutet im Grunde einen menschenmöglichen Annäherungsversuch an die objektiven Seinszusammenhänge. Der "Sinn" im Sinne von Welzel hat außerhalb der objektiven (sinnvollen) Seinszusammenhänge

3) Vgl. auch Böckle, Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg.v.F. Böckle und E.W. Böckenförde, S. 304.

4) Kaufmann, Die ontologische Struktur des Rechts, in: Die ontologische Begründung des Rechts, S. 477.

5) Welzel, Wahrheit und Grenze des Naturrechts, S. 12f.

keinen Platz: Ein Sinn ist in dem, was ist. Die Wahrheit vom Sinnentwurf des Menschen oder das, was für die praktische Vernunft die Sollenregel ist, gehört, so nehmen wir an, dem Sein, dem Sinn des Seins an. Das Sein in moderner Ontologie hat schon Sinngehalt in sich. Die Seinsaussage ist nämlich qualitative Aussage. Alle Sinnentwürfe des Menschen seinerseits sind in unserem Sinne als ein Akt zu verstehen, der aus dem "Vertrauen" in das Sein um der Seinsgerechtigkeit willen vollzogen werden muß.

Wenn wir innerhalb unserer Thematik der Rechtsontologie Fechner besondere Berücksichtigung geben, ist dies nicht nur deswegen, weil wir seine Problematik der Rechtsontologie gemäß unseren drei Fragestellungen bzw. Ansätze der Ontologie einsichtig widerspiegeln und dadurch die Schwierigkeit und die Grenze der ontologischen Rechtsauffassung deutlich sehen können, sondern auch deswegen, weil er den Anspruch der Objektivität des Rechts, die Grund- und Wesensmerkmale des Rechts, sowohl im Ansatz (Objektivität als Eingebundenheit in die Seinszusammenhänge) als auch während der Entwicklung seiner Arbeit (Sinnbedeutung der den Menschen aufgegebenen Objektivität des Rechts) bewußt und konsequenterweise in die radikale Seinsfrage zurückgeführt hat. Dabei wurde die objektiv seinsmäßige Sinnordnung des Sozialen in ihrer letzten Tiefe und Weite gesucht, indem er die Rolle oder den Anteil des Menschen bei der Rechtsgestaltung unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses des Menschseins - als des sinnnehmenden und sinngebenden, als des fragenden und antwortenden - zum eigentlichen Sein befragt hat.

Wenn wir daran erinnern, daß das Verhältnis der Anthropologie als einer regionalen Ontologie zur ontologischen Grundlegung des Rechts trotz des häufigen anthropologischen Ansatznehmens in der Geschichte der Rechtsphilosophie bis heute noch nicht in einem philosophisch grund-

legenden Umfang thematisiert worden ist, vermag eine Arbeitsrichtung wie die Fechners ein bedeutender Fingerzeig sein. Unsere Beschäftigung mit Fechner soll zu diesem bestimmten Zweck geführt werden. Deswegen ist es uns unwesentlich, Fechner nach seiner Darstellung richtig auszulegen. Vielmehr geht es darum, in ihm die Nötigung der Gedankenführung von einer rechtsontologisch relevanten Fragestellung zu den anderen rechtsontologisch relevanten Fragestellungen zu sehen. Durch ihn werden wir die ontologischen Probleme des Rechts in einer Kette kennen lernen. Wenn wir eine sachliche Lücke in seiner Darstellung suchen und finden, so dient dies nicht nur einer kritischen Würdigung, sondern dazu, unsererseits den Ort zu erhellen, wo das notwendige Bedürfnis der Ergänzung und die unvermeidliche Grenze der ontologischen Fragestellung gleichzeitig sichtbar werden.

Um das Verhältnis der Naturrechtsidee zur Ontologie des Rechts zu erwähnen, betrachten wir zunächst, was Fechner unter Naturrecht, dem Kernstück der Rechtsphilosophie, versteht. Seine Überlegung von Naturrecht geht von der Bevorzugung der "Natur" gegenüber dem "-recht" aus. "Natur" heißt nach ihm das "Wesen" einer Sache, das "Eigentliche des Seienden", ja letztlich des "Seins" überhaupt ⁶⁾. Kurz: Natur ist nach ihm "Natur des Seienden". Mit der Natur ist daher sowohl die Natur der Sache als auch die Natur des Menschen einbezogen. Die Frage nach dem Wesen des Rechts bezieht sich nach ihm gleich auf

6) Trotz der Beeinflussung der Fundament. Ontologie Heideggers, nach dem das Sein vom Seienden als völlig anderes zu unterscheiden ist, scheint es so zu sein, daß Fechner das Wort "das Sein" ab und zu den traditionellen Fassungen vom Seienden gleichgesetzt hat oder wie Hartmann (Zur Grundlegung der Ontologie, S.42) gefaßt hat. Der Begriff Sein ist in seiner Darstellung ab und zu auch mit "dem Seienden insgesamt" identifiziert. Jedenfalls scheint es, daß Fechner "Sein" in etwas lockerem Sinne gebraucht hat.

die Frage nach dem Wesen des Menschen ⁷⁾. Aber dies bedeutet nicht, daß die "Natur" im Naturrecht unmittelbar die Natur des Menschen sei. Sondern "Rechtsphilosophie als Ganzheitsbetrachtung hat den Zusammenhang des Rechts mit dem Ganzen menschlichen gesellschaftlichen Daseins und des Seienden überhaupt darzustellen" ⁸⁾. Damit ist sichtbar geworden, daß die Thematik des Naturrechts nach Fechner grundsätzlich die der Rechtsontologie ausmacht. Wenn wir von seiner Darstellung über die rechtsphilosophische Problematik schlechthin ⁹⁾ den Eindruck bekommen, daß er die rechtsphilosophische Problematik, verglichen mit anderen Rechtsphilosophen, konsequenterweise philosophisch ontologisch behandelt hat, so liegt der Grund in der inhaltlichen Identifizierung der Rechtsphilosophie mit Naturrecht und Rechtsontologie. Die Rechtsordnung in ihren vollständigen Seinszusammenhängen zu befragen, bildet nämlich seine rechtsphilosophische Aufgabe.

Den ersten Ansatz entleiht er der real-ontologisch aufgefaßten Schichtenlehre Hartmanns. Daraus ergibt sich der erste Problemkreis: den Zusammenhang der sozialen Seinschicht, zu der die Rechtsordnung gehört, von den anderen Schichten zu unterscheiden. Danach folgt die Untersuchung der eigentümlichen Gesetzmäßigkeit dieser sozialen Seinsschicht: des rechtsschöpferischen menschlichen Anteils und des existentiellen Risikos. Wenden wir uns nun den Einzelheiten zu.

7) Fechner, Artikel "Rechtsphilosophie", S. 748; Vgl. ders., Über einige Neuerscheinungen zum Problem des Naturrechts.

8) Ebd.

9) Damit meinen wir sein Hauptwerk: Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, Tübingen 1956.

II. Zwei Zugänge zur Objektivität des Rechts

1. Ausgangspunkt

Den Ausgangspunkt des Fechnerschen Gedankengangs bilden zwei Themenbereiche: die umgreifenden rechtsgestaltenden Kräfte und die Frage nach der Weise ihrer Einwirkung, nämlich ihre Objektivitätsfrage. "Für die möglichst vollständige und seinsgerechte Erfassung" ¹⁰⁾ von Recht gibt es nach Fechner keinen anderen Weg, als sich zuerst die umfangreichen, natürlich kein geschlossenes System bildenden verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Rechts vor Augen zu führen ¹¹⁾. Der biologische, ökonomische, machtpolitische Faktor, der sozial- und positivitäts-, sowie Vernunft-, Wert- und religiöser Faktor bilden also die rechtsgestaltenden Kräfte: die ersten vier Faktoren als die Realfaktoren und die anderen drei als die Idealfaktoren.

Jeder Faktor trägt als in der Geschichte punktuell vorherrschende oder einseitig stark aufgetretene Rechtsauffassung etwas Treffendes zur vollkommenen Auffassung von Recht bei. Deswegen sind die einseitigen Rechtsauffassungen unhaltbar (Teil C). Bios, Cikos, Polis, Logos, Idea, Theion ¹²⁾, all diese Faktoren bilden je für sich nur einen Teil vom Wesentlichen im Recht. Die Faktoren

10) Fechner, Rechtsphilosophie, S. 111.

11) Die Herausarbeitung der verschiedenen Auffassungen vom Wesen des Rechts setzt bei Fechner die Fragwürdigkeit des Rechts, den Rechtszweifel in allen Ansichten schon voraus, dessen ganze Überwindung nach wie vor unmöglich ist. " ...Rechtszweifel in seiner logischen, existenziellen und soziologischen Wurzel ... " (ebd. S. 17).

12) Ebd. S. 112.

wirken miteinander harmonisch zusammen, aber sie verhalten sich zueinander auch in Spannungen und Widersprüchen: Innerhalb ihrer selbst bedürfen die Realfaktoren der gegenseitigen Durchdringung und Ergänzung¹³⁾. Und auch zwischen den Idealfaktoren ist gegenseitige Ergänzung und Einschränkung notwendig. Nicht nur innerhalb der Real- und Idealfaktoren bedarf es der Ergänzung, sondern die beiden Faktoren verhalten sich auch zueinander in einer "geistigen Überformung der Realfaktoren"¹⁴⁾ und in der "Einschränkung der Idealfaktoren durch die Realfaktoren"¹⁵⁾. Die Ergänzungsbedürftigkeit der Realfaktoren "durch die Kräfte aus einer anderen Seinsschicht als der des Faktischen"¹⁶⁾ nennt Fechner "die geistige Überformung der Realfaktoren". Diese Überformung gründet sich auf der Sachstruktur der Realfaktoren selbst. Aber die Überformung soll nicht als der Verzicht auf Realfaktoren selbst verstanden werden^{17), 18)}.

13) Ebd. S. 74.

14) Ebd. S. 64.

15) Ebd. S. 84.

16) Ebd. S. 68.

17) "Eine Überformung des weltanschaulichen Positivismus ist dennoch nicht möglich, ohne daß er aufgegeben wird" (ebd. S. 74).

18) In diesem Zusammenhang hat sich Fechner auf die moderne Soziologie und die als Geist- und Triebstrukturlehre des Menschen gefaßte philosophische Anthropologie als die Hilfswissenschaft für die Rechtsphilosophie vertrauensvoll bezogen. Besonders die Wissenssoziologie K. Schelers spielt für die Erklärung des Zusammenwirkens der Faktoren eine große Rolle. Und Fechner hat sich auf Schelers Wissenssoziologie und philosophische Anthropologie berufen. Aber von dem Punkt an, wo Scheler seine Soziologie in der (philosophischen) Anthropologie philosophisch zu begründen versuchte, scheiden sich der Weg Fechners und der Schelers wesentlich. Denn jener schreibt: "Die in jüngster Zeit mehrfach geäußerte Hoffnung, von einer Anthropologie aus den Fragen nach dem Wesen des Rechts beizukommen, ... kann nur so verstanden werden, daß sich rechtsphilosophische und rechtssoziologische

18) Fortsetzung:

Forschung einerseits, anthropologische und psychologische Forschung andererseits gegenseitig fördern und befruchten. Eine bloße Ableitung rechtsphilosophischer Fragestellung aus den Ergebnissen einer fertigen philosophischen Anthropologie kommt zur Zeit jedenfalls (angesichts der vom Streit der Meinungen und Standpunkte zerrissenen Wissenschaft vom Menschen) nicht in Frage" (ebd. S. 166f.). Er lehnt deswegen die Ableitung der Idealfaktoren aus den Geiststrukturen ab, während Scheler dies als "subjektives menschliches Korrelat" bejaht hat (Scheler, *Wissenform und die Gesellschaft*, S. 20). Fechners Real- und Idealauffassungen vom Recht sind in der Tat nicht von der "Wissenschaft vom Menschen" her, sondern, wie gesagt, von der sachgeschichtlichen Betrachtung der Erscheinung der Rechtsanschauungen her abgeleitet. Wenn man die Soziologie in der philosophischen Anthropologie fundieren wollte, könnte es dann je nach der Auffassung von philosophischer Anthropologie erstens eventuell eine Enthistorisierung der Soziologie und deswegen auch Entsachlichung der Soziologie zur Folge haben, und zweitens ist der Dualismus der Geist- und Triebstrukturen strenger als der der Ideal- und Realfaktoren, weil die Realbereiche des Sozialen mehr Dynamität enthalten als die meistens eher statisch gefassenen Geist- und Triebstrukturen, abgesehen davon, daß die heutige Anthropologie kein eindeutiges Bild von einer Trieb- und Geiststruktur des Menschen zu geben vermag, wie Fechner richtig geschrieben hat (vgl. ebd. S. 116). Die Frage nach dem Zusammenwirken der Faktoren, nach der geistigen Überformung der Realfaktoren zielt schon auf die Milderung des strengen Dualismus ab, was insofern die Annäherung an den vollständigen Gegenstand bedeuten könnte, als wir voraussetzen, daß die "möglichst vollständige und seinsgerechte" Erfassung vom Recht im Einheitlichen möglich zu begreifen sei. Über das Gesetz des Zusammenspiels zwischen den Realfaktoren und Idealfaktoren bei Scheler siehe *Die Wissensformen u. die Gesellschaft*, S. 21ff. Das Ergebnis der Anwendung dieses Gesetzes des Zusammenspiels charakterisiert sich als die Bestimmung der "Soseinbeschaffenheit" des Geistes gegenüber der "sinnblinden Entwicklungskausalität" der Realfaktoren, als die nur hemmende und leitende Bedeutung des Geistes ("die Ohnmächtigkeit des Geistes"), wobei man den Eindruck haben könnte, als ob die Realfaktoren hier durch die völlige Verneinung der verwirklichten Aktivität der Idee nicht all zu sehr betont würden. Dies bemerkt man auch bei Fechner, der von der Wirkentheorie Schelers belehrt war: "Das Schwerkewicht der Realfaktoren und deren Schicksalhaftigkeit im Hinblick auf die Rechtsgestaltung springt hier ins Auge" (Fechner, ebd. S. 122).

2. Recht als vorgegebene Seinsordnung und Recht als Verfügbarkeit durch menschliche Freiheit

Wir haben bis jetzt das Verhältnis zwischen den rechtsgestaltenden Kräften bei Fechner erörtert. Nun behandeln wir die Weise der Einwirkung der einzelnen rechtsgestaltenden Kräfte: die Objektivitätsfrage dieser Kräfte. Die hauptsächliche Bemühung in der Rechtsphilosophie Fechners ist, das Recht in seinen objektiven Seinszusammenhängen zu erfassen. Objektiv heißt nach ihm in erster Linie von menschlicher Willkür unabhängig sein¹⁹⁾. Aber das Bewußtsein einer Objektivität, in dem das Naturrecht bestehen soll, wurzelt bei Fechner in ursprünglicherer Sphäre als in der der Unabhängigkeit von menschlicher Willkür. Es ist nämlich in dem sachgerechten objektiven Sein verwurzelt, zu dessen Wesen die "Unenthüllbarkeit" gehört. Die Objektivität ist deswegen nicht die zweifelsfrei sichtbare und gegebene, sondern die verdeckte Objektivität, die aufgefunden werden muß, weil sie aufgegeben ist.

18) Fortsetzung:

Wie stark die Realfaktoren und damit das Ordnungsgesetz Schelers in seiner Wissensoziologie bei der Rechtsgestaltung Fechner beeinflußt haben, kann man sogar von dem Untertitel seines Hauptwerkes "Rechtsphilosophie" spüren: "Soziologie und Metaphysik des Rechts". Übrigens ist es trotz all des Verdienstes der realsoziologischen Betrachtung für die seinsmäßig richtige Rechtsauffassung höchst fraglich, ob man deswegen Rechtsphilosophie als Soziologie und Metaphysik des Rechts bezeichnen kann; Rechtssoziologie und Rechtsphilosophie sind als Gegenstände der Wissenschaft nach ihrer Methode und ihrem Erkenntnisinteresse zu unterscheiden. Wir hätten die kritischen Bemerkungen einiger Philosophen gegenüber Fechner für richtig: Die Leistung der Rechtssoziologie für den rechtsphilosophischen Problembereich verdienen zwar große Beachtung, aber sie selber gehören nicht zur Rechtsphilosophie (Vgl. auch Th. Würtzberger, "Über Fechners Rechtsphilosophie", in: Archiv f.d.civilist. Praxis, 156 (1957), S. 351). Übrigens versteht Wolf Rechtssoziologie zusammen mit Rechtsdogmatik, Rechtsgeschichte und Rechtspolitik als Aufgabe der Wissenschaft vom positiven Recht (geltenden) Recht, das von der Rechtsphilosophie sich unterscheidet, aber nicht sich trennt (Fragwürdigkeit und Notwendigkeit des Rechts, S.21, S.23 Anm.54)

19) Fechner, ebd. S. 113.

Die Objektivität des Rechts erlebt nun ihre Sinnveränderung, und damit ist eine Neubegründung der Objektivität des Rechts erforderlich geworden. Das Ergebnis der Untersuchung der Eingebundenheit der rechtsgestaltenden Kräfte bereitet gerade die Neubegründung dieses sinnveränderten Objektivitätscharakters des Rechts vor: "Gewißheit und Ungewißheit der Eingebundenheit" ²⁰⁾ in Realfaktoren und "Offenheit der Objektivitätsfrage" ²¹⁾ in Idealfaktoren.

Der Anspruch der Objektivität hat nichts mit der Abсолютheit zu tun, sondern es ist bei Fechner von einer sinnvollen Auffassung der Objektivität des Relativen die Rede, weil er in den Realfaktoren und Idealfaktoren sowohl die Unveränderlichkeit als auch die Veränderlichkeit sieht und dadurch die Wandelbarkeit als dem Wesen des Rechts angehörend sieht. Das Relative ist von der Sachstruktur her begründet, d.h. es knüpft sich an die Eingebundenheit in einen objektiven Seinszusammenhang (Objektivität der rechtsgestaltenden Kräfte) nicht nur hinsichtlich der Realfaktoren, sondern auch hinsichtlich der Idealfaktoren.

Aus der Unbeständigkeit der "Realbedingtheit des Rechts" ²²⁾ ergibt sich dessen Ungewißheit-Moment. Das Maß des Eingebundenseins läßt sich nicht in einer allgemeingültigen Formel ausdrücken: "Es zeigt sich auch, daß die Eingebundenheit des Rechts eine Gewißheit in einer Ungewißheit darstellt, insofern die Realverhältnisse letztlich selber unsicher sind. Diesen Charakter aber teilt

20) Ebd. S. 145.

21) Ebd. S. 159.

22) Ebd. S. 143: "Da nämlich die Realverhältnisse selber nichts Chaotisches, sondern Strukturiertheit sind und ihre Veränderungen sich nach Regel und Gesetzen vollziehen, kann auch ihre Auswirkung auf das Recht keine zufällige sein, sondern muß Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit aufweisen. Nur solange man die Gesetzmäßigkeit dieser Verhältnisse nicht beachtet und sich in ihre adäquate Erfassung nicht bemüht, fürchtet man die Auflösung des Rechts in die Haltlosigkeit zufallsbedingter empirischer Faktizität".

das Recht mit dem uns umgehenden Seienden überhaupt, das uns letzte Sicherheit nicht gewährt" ²³⁾. So geschieht der ewige leidenschaftliche Kampf zwischen Sicherheit und Unsicherheit, zwischen erwachsender Gewißheit und zweifelnder Ungewißheit. "Wie hier (in den ungesicherten Weiten der See) der Fixsternhimmel trotz seiner eigenen unerhörten Dynamik dennoch dem Schiffer verlässliche Richtungsmarken bietet" ²³⁾. "Die Ordnung ist weder abgeschlossen noch fertig. Die Ummauerung des Rechts durch das Reale hat Löcher. Sie sind höchst beunruhigend. Es gilt weiterzufragen" ²⁴⁾

Dieser Zusammenhang läßt sich in bezug auf das Problem der Natur der Sache nochmals aufklären: nämlich durch das Auftauchen des Ungewißheitsfaktors in der Natur der Sache durch die Teilhabe des Menschen an der Sinnhaftigkeit der Sache. Die Natur der Sache ist von den Real-faktoren zu unterscheiden, obwohl die beiden mit der vom Menschen unabhängigen objektiven Gegebenheit der Sache zu tun haben. Denn mit der Natur der Sache sind nicht nur die in der objektiven Eigenart vorgegebenen, naturhaften Kräfte gemeint. "Sie meint zugleich auch den sinnhaften Gehalt der Sache, eine auf Klarheit gerichtete Zielstrebigkeit, die "geistig" bestimmt ist und gerade nicht die erdverhaftete Gebundenheit der Real-faktoren" ²⁵⁾.

23) Ebd. S. 145.

24) Ebd. S. 146.

25) Ebd. S. 147. Sein Verständnis des Begriffs Natur der Sache ist übereinstimmend mit dem "auf eine Rechts-idee bezogenen Sinn eines Lebensverhältnisses" Rad-bruchs (Die Natur der Sache als juristische Denkform, in: Festschrift für R. Laun, S. 162). Auch die Definition H. Dernburg (hier zitiert nach Fechner, S. 147): "Die Lebensverhältnisse tragen, wenn auch mehr oder weniger entwickelt, ihr Maß und ihre Ordnung in sich. Diese den Dingen innewohnende Ordnung nennt man Natur der Sache".

Der so verstandene Begriff Natur der Sache hat eine vermittelnde Funktion: Vermittlung zwischen den gegebenen Realzusammenhängen und der in ihnen liegenden Sinnhaftigkeit, die erst aus der Auseinandersetzung des Menschen mit der Welt sich ergibt. "Die Natur der Sache empfängt ihre Festlegung und Sinnhaftigkeit im Ablauf der Geschichte z.T. erst durch den Menschen" ²⁶⁾. (Außerdem umfaßt die Natur der Sache bei Fechner sowohl die Sachgesetzmäßigkeiten im engeren Sinne als auch die Natur des Menschen ²⁷⁾.) Die Natur der Sache enthält daher "jeweils mehrere Möglichkeiten, zwischen denen eine Auswahl auf Grund von Wertentscheidungen stattfinden muß" ²⁷⁾.

Um den Verdacht der menschlichen Subjektivität des Sinngehaltes bei dem Problem der Natur der Sache sinnvoll zu entkräften, faßt Fechner seine Frage schärfer, und zwar auch in Bezug auf die unmittelbar von der menschlichen Geistfähigkeit her einwirkenden Idealfaktoren. Die Frage lautet: "Lassen sich objektive Elemente in ihm aufweisen, auch wenn der Mensch mit seinen wechselnden Wünschen und Vorstellungen Träger dieses Sinnes ist?" ²⁸⁾ Die Bejahung dieser Frage endet mit der graduellen Auffassung von Objektivität: von der strengen höchstwahrscheinlichen Objektivität der wirklichkeitsnahen Realfaktoren bis zu der höchstunwahrscheinlichen Objektivität des subjektiven Erlebnisses - des Werterlebnisses und

26) Fechner, Naturrecht heute, in: Gedächtnisschrift für G. Radbruch, S. 170.

27) Fechner, Literaturbericht über H. Coings Grundzüge der Rechtsphilosophie, in: ARSP 39 (1950/51), S.406f. "... dann gehört zu dem Seinsgesetz der rechtlichen Bezüge wie zum "göttlichen Weltplan" eben jenes Wagnis der Wahl und der Weltentscheidung mit hinzu, weil Wagnis und Entscheidung die Wesensart des Menschen begründet" (ebd.).

28) Ebd. S. 154.

und der religiösen Erlebnisse, die weder nachprüfbar noch widerlegbar sind - bei den Idealfaktoren 29), 30).

- 29) Ebd. S. 164: "Der Eindruck, daß objektive Mächte in der Seele des Menschen lebendig sind, daß der Mensch auch hier eingebunden ist in großen Zusammenhängen und aus diesen hinaus sich entscheidet und "verhält", drängt sich bei jeder tieferen Betrachtung auf". "Das subjektive Erlebnis des Ergriffenseins von objektiven Mächten konnte nur als ein Hinweis, als ein Indiz für objektive Zusammenhänge gewertet werden.
- 30) Fechner wollte die Objektivität des Erlebens mit Hilfe der Archetypentheorie in der Tiefenpsychologie als des neuen Zugangs zur menschlichen Stellung in der Welt weiter hinzufügen. Den objektiven Grund des Rechtsgefühls durch die Archetypen als seelische Urform des Menschen zu erklären (ebd. S. 165ff.), gehört zum Lösungsversuch, der die irrationalen Reste durch das Symboldenkender Urbilder zu enträtseln versucht. Aber abgesehen davon, daß die Archetypen unabhängig von den einzelnen Menschen den Ausdruck des allgemeinen überpersönlichen Grundbestandes zeigen können (ebd. S. 168), könnte man Zweifel haben, ob diese Betrachtung doch nicht schließlich die "Moralisierung" der Psychologie verursachen würde. (Über das Problem des Grenzüberschritts der Psychologie im Hinblick auf das Metaphysische siehe Philipp Lersch, Aufbau der Person, S. 544; C.G. Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus. Psychologische Abhandlungen, Bd. IX, S. 350).
- Schon die Methode der Analogie zwischen Mensch und Tier für den beispielhalber genannten Beweis des Phänomens dieser Urform der menschlichen Seele durch Urerfahrung verrät die Beschränktheit dieser Theorie. Zwar besagt die Bedeutung der Archetypen, wie es von manchen Psychologen behauptet wurde, "ein vom menschlichen Wollen unabhängiges Eigendasein, das allem kollektiv Unbewußten eignet" (ebd. S. 173). Und man könnte vielleicht diese tiefenpsychologische Tatsache deswegen als "etwas objektiv Seiendes, das sich anwendet" (ebd. S. 173, auch S. 166f., 175 Anm. 45) annehmen. Aber die Tatsache, daß dieses Urelement durch Urerfahrung eine nicht eindeutig ausgeformte Ordnung zeigen kann, daß sie "keine klaren Richtlinien für menschliches Tun" (ebd. S. 174) bieten kann, ist zu bemerken.
- Die Bedeutung der Archetypen für die Objektivitätsfrage der rechtsgestaltenden Kräfte würde sich letztlich mit der Offenheit der Objektivität verbinden, denn diese Urbilder können uns nie als abgeschlossene, "vorgegebene" Ordnung erscheinen. Es könnte übrigens hilfreich gewesen sein, den wissenschaftsgeschichtlichen Hintergrund der Tiefenpsychologie, ihre Nähe zur existenzphilosophischen Richtung - die Urbilder tauchen auf "in den Schicksalsstunden des Menschen, in Ursituationen der Entscheidung" (ebd. S. 168 - in diesen Zusammenhang einzubringen.

Der letztliche Offenheitscharakter, Unsicherheitscharakter der Objektivität der rechtsgestaltenden Kräfte zeigt uns nun die Doppeldeutigkeit der Grundlage der Objektivität des Rechts durch zwei Zugänge: das Recht als vorgegebene Seinsordnung und das Recht als Verfügbarkeit durch menschliche Freiheit. Es handelt sich hier nicht darum, daß man bei jenem eine naiv fertig gegebene determinierte Ordnung sich vorstellt, und bei diesem im Gegensatz dazu menschliche freie Setzung. Mit der Verfügbarkeit durch menschliche Freiheit ist keineswegs das Recht als bloß "situationsbedingte Setzung" im rechtspositivistischen Sinne gemeint. Schon in Determinationsfaktoren selbst ist der menschliche Entschluß der früheren Generation enthalten. "Die Beziehung zwischen Menschenbild und Rechtsauffassung ist nicht einseitig, sondern wechselseitig" ³¹⁾. "Es kommt vielmehr darauf an, von der soziologischen Horizontalen mit ihrer schicksalhaften zeit- und situationsbedingten Abhängigkeit unserer Existenz in die vertikale Verbindung zu einem ewigen Grunde durchzustößen und die gesinnungs- und gewissensmäßige Bindung wieder fruchtbar zu machen, die auf ein Absolutes hindeutet. Hier bleibt dann allerdings ein beträchtlicher irrationaler Rest" ³²⁾. Hier ist nicht von apriori und aposteriori oder von deren Alternativität die Rede. Denn das Recht selbst ist erst in seinen real- und idealen, apriorischen und aposteriorischen Merkmalen.

3. Weitere Hinweise für die Objektivität des Rechts

Wir haben oben gesehen, daß Fechner an die Stelle der unhaltbaren Absolutheitsansprüche die Objektivität gesetzt hat. Die Autorität des Naturrechts durch die Mächte der Objektivität wieder aufzuweisen ³³⁾, war sein grundlegen-

31) Fechner Artikel "Rechtsphilosophie", S. 753.

32) Ders., Über einige Neuerscheinungen zum Problem des Naturrechts, S. 101.

33) "Der Aufweis dieser Objektivität ist eines der Hauptanliegen der Arbeit (Rechtsphilosophie, S. 187).

des Motiv der Arbeit. Daß das Recht hauptsächlich durch sein Objektivitätsmerkmal charakterisiert wird, bestätigt unser Rechtserleben selbst. Wir haben auch weiter gesehen, daß nun diese Objektivität aber nicht in einer ausgeformten und eindeutigen Ordnung beruht. "Es handelt sich vielmehr um eine Wechselbeziehung, in der der Mensch zugleich hört und gehört wird, in der er gehorcht und gestaltet, in die er eingebunden ist und in die er sich einbindet, in der er Ordnung anerkennt und Ordnung entbindet. Dies alles ist ihm in Freiheit anheimgegeben, um in Freiheit Sein zu Blüte zu entfalten ..." 35)

Die Frage nach dem Seinscharakter des Rechts, die Fechner für den weiteren Hinweis für die Objektivität des Rechts gestellt hat, endet mit der den Menschen anheimgegebenen Offenheit der Objektivität: Hier taucht der Angenommenheitscharakter der Objektivität und damit der Anteilsanspruch des Menschen an der Objektivität für ihre Vollendung auf. Recht ist nicht nur für sich objektiv, sondern zugleich auf die menschliche Bewertung bezogen. Dieser Anteil des Menschen ist ein wagender Anteil, weil der Mensch zwischen der urtümlichen Ungewißheit und der von all der geistesgeschichtlichen Erbschaft versicherten Gewißheit ist.

Das Problem der Ontologie des Rechts wollte Fechner durch die Beantwortung der Frage nach dem Ort des Rechts im Zusammenhang des Seienden - dazu gehören natürlich auch Menschen - lösen. Die Frage nach dem Ort des Rechts im Zusammenhang des Seienden ist nach ihm mit der Frage nach dem Seinscharakter des Rechts im Vergleich zu anderem Seienden gleichgesetzt. Dieser Zusammenhang erinnert an den ontologischen Versuch Malhofers, der die Seinsart des Rechts von der Seinsart des existentiell befaßten Menschen zu begreifen sich bemüht hat. Aber während dieser

seinen Ansatz unmittelbar von dem isolierten existentiellen Menschsein her ableitet, geht Fechner im Ansatz von der Eigenart des Rechts selbst aus, nicht von der des Menschen: Also Recht als Teilordnung zunächst in der Ordnung des Seienden insgesamt und dann als "Teilordnung der Teilordnung" ³⁴⁾ im Zwischenmenschlichen des sozialen Bereiches. Die Eigenart dieses Recht als des "Teils vom Baugesetz des Seienden" ³⁵⁾ läßt sich nun einmal im Hinblick auf die Rechtswirklichkeit und Seinsstruktur und dann letztlich im Hinblick auf den anderen Seienden, nämlich auf den Menschen charakterisieren ³⁶⁾. Die Berufung Fechners auf den Menschen, den "schöpferischen Anteil des Menschen an der Ordnung", ³⁷⁾ ist durchaus eine Konsequenz der Weiterführung des Hartmannschen Ansatzes der Ontologie. Der erste "Ansatz" zu einer Ontologie des Rechts durch die Untersuchung der Stellung des Rechts "im Ganzen des menschlichen Seins und der Welt überhaupt" ³⁸⁾ endet mit dem Ergebnis des "schöpferischen Anteils des Menschen an der Ordnung".

III. Spannungsmoment des Rechts durch die Anwendung der existenzphilosophischen Richtung

1. Die Doppeldeutigkeit des Rechts

Die Einwirkung der verschiedenen rechtsgestaltenden

34) Ebd. S. 197.

35) Ebd. S. 198.

36) Vgl. ebd. S. 215: "Aus der feststellbaren Eigenart des Rechts, dessen einen Pol wir an seinen Erscheinungen betrachtet haben, lassen sich Rückschlüsse auf das Wesen des anderen Poles ziehen".

37) Ebd. S. 212.

38) Ebd. S. 195.

Kräfte zeigte uns die verschiedenen Grade des Eingebundenseins der Real- und Idealfaktoren, woraus wir die Ungewisheit und die Offenheit der Objektivität (Eingebundenheit) der rechtsgestaltenden Kräfte festgestellt haben. Die Anerkennung dieser Ungewisheit muß irgendwelchen Zugang zu den der rationalen Einsicht vernünftigen Resten der Seinszusammenhänge voraussetzen, damit die "letzte Phase des Werdens von etwas Neuem" ³⁹⁾ aus der Spannung zwischen Gewisheit und Ungewisheit entsteht.

Die Spannung zwischen Gewisheit und Ungewisheit bildet die Grundspannung allen rechtsphilosophischen Fragens: die Spannung zwischen objektiver Seinsgegebenheit und aktivem schöpferischem Anteilnehmen. Sie "entspricht der Seinsstruktur, die diese Spannung offenbar braucht, um immer Neues aus dem Schoße der Möglichkeiten ins Wirkliche hervorzutreiben" ⁴⁰⁾. "Die Ordnung des Seienden stellt sich in Spannungseinheiten dar, die nur teilweise rational erfaßbar sind" ⁴¹⁾. Da Fechner die Widersprüchlichkeit als "lebensvolle", "fruchtbare" Spannung charakterisiert, ist auch das Wesen des Rechts aus dem Spannungsmoment zu begründen ⁴²⁾. "Der Aufgabencharakter des Rechts besteht - nach Fechner - darin, diese Spannungen im Gleichgewicht zu halten" ⁴¹⁾. Spannung als Wesensmoment des Rechts besteht nach Fechner im Doppelcharakter des Wesens des Rechts selbst: dem Gegebensein und zugleich dem den Menschen Aufgegebensein, also dem Determiniertsein und zugleich Verfügbarsein durch den möglichen Spielraum der menschlichen Freiheit. Die Doppeldeutigkeit des

39) Pers., Ideologie und Rechtspositivismus, in: Ideologie und Recht (Hrsg.v.Kaihofer), S. 117.

40) Pers., Rechtsphilosophie, S. 212.

41) Pers., Artikel "Rechtsphilosophie", S. 757.

42) EbS. S. 761f.

Wesens des Rechts 45) zeigt sich in Ineinander des
Selbstverständlichen und Unverständlichen der selbstverstan-
den (Erkenntnis und selbstfremde Erkenntnis 46), des Unbegre-
iffenen und Begreifbaren, der "Gegenwartigkeit und
Vergangenheit" 47), der Macht und der Freiheit, des
Nichts und Etwas 48), des Zukünftigen und Begreifbaren
49).

457 N. Nommes hat in seinen Vorlesungen über "die Logik der
Erkenntnis und des Rechts", die Idealtheorie des Rech-
tes des Rechts empirisch untersucht, indem er das
Recht in seiner Verknüpfung mit dem "Begriff der
Existenz als bloße Idee" (eod. S. 135) betrachtet.
"Die Frage nach dem Recht ist eine philosophische Be-
stimmung aus der Abgrenzung des Gegenstandsbereiches her-
vorgeht der Existenztheorie". Die Idealtheorie des
Rechts zeige also darin, "daß es eine bloße abstrak-
tisierte Objektivität im Urteil gegen die Annahme eines
Rechts diese Beziehung auf die Welt der Existenz
beziehen muß" (eod. S. 135). "Was Recht ist, ist ein
Recht bewußtes, das eigenständige Recht aber zu einem
(eod. S. 135), "Recht des Rechts mit dem Recht im
dialektischen Sinn" (eod. S. 135). "Diese Idealtheorie
ist nicht aufzuheben; vielmehr kommt das Recht
in der Annahme an die eigene Grenze, denn diese be-
währende Reaktion ist nur noch Idealtheorie, in-
dem die Annahme des Rechts zu dieser Idealtheorie
zwingt, macht die Grenze keine Rechtstheorie offen-
bar" (eod. S. 135). Die Idealtheorie ergibt sich
wesentlich daraus, daß das richtige Recht im Recht
"bloße Idee" bleibt und erst in existenziellen Er-
sprung als Möglichkeit sich zeigen laßt: "Der wesent-
liche Ort des Rechts ist faktisch nicht der mög-
liche, weil das Recht immer erst als bloße Idee im
Gedacht vertritt" (eod. S. 135). Es geht um die bloße
Existenz und nicht um die Existenz der Existenz. "Die
Idealtheorie des Rechts" (eod. S. 135). "Es ist nicht
vergessen gewesen, ein richtiges Recht als mög-
lichst mögliches der Annahme zu bringen, das
Recht ist eine bloße Idee, eine abstrakte Idee
und in der Konstruktion eines bloßen möglichen Rech-
tes, das in der Idealtheorie selbst verbleibt
folgt, an die vorher schon gedacht ist. Das rich-
tige Recht bleibt bloße Idee; es ist nicht nur nicht
gegenständlich und bestimmt gewußt, sondern es ist
als Verwirklichung, Möglichkeit, bloße Idee, bloße Idee."

44) Fecner, *Космография*, с. 24.

45) abg. S. 222.

45) 22. 3. 200.

47) Pechner, Über die in der Naturgeschichte des Menschen des Naturrechts, S. 101.

2. Die Ungewißheit als rechtsschöpferische Chance

Die Rechtsordnung als Seinsordnung ist für den Menschen nie einsichtig. Sie "bedarf der Erhellung"⁴⁸⁾ von der Seite des "objektiv bedingten und zugleich subjektiv immer erneut zu wagenden"⁴⁹⁾ Menschen. Dieser Erhellungsakt inmitten der Ungewißheit ist dem Menschen als eine furchtbare aber doch fruchtbare Chance gegeben. "Es ist die Chance, die ungeheuerere Erweiterung menschlichen Vermögens ... zu bündigen, einzubinden und in Segen zu verwandeln"⁵⁰⁾.

Die subjektive Ungewißheit, die der im objektiven Bereich liegenden Offenheit entspricht, diese subjektive Ungewißheit des zur rechtlichen Entscheidung aufgerufenen Menschen ist bei Fechner zugleich diejenige Ungewißheit, die die Situation existentieller Entscheidung bildet: "Wir vermuten, daß diese Situation einer relativen Freiheit, die zur Entscheidung zwingt, weil sie nicht festgelegt ist, zugleich der mögliche Ort existentieller Entscheidung, d.h. Grenzsituation ist"⁵¹⁾. Diese Anwendung der existenzphilosophischen Einsicht (existentieller Entscheidung) für das Recht kann nach Fechner

48) "Zwar gibt es bestimmte Regeln für das Zusammenleben des Menschen, so wie es eine große einheitliche Ordnung gibt, die den ganzen Kosmos durchdringt. Im zwischenmenschlichen Bereich aber ist diese Ordnung nicht in allen Fällen unmittelbar einsichtig. Sie "bedarf der Erhellung" (ders., Witiko, S.21). "Auch wenn der Rechtsgedanke anerkannt wird, die Rechtsordnung vollzogen werden soll, so kann doch fraglich bleiben, was im gegebenen Fall Rechts ist"(ebd. S.20). "Doch es ist nicht nur die zerstörende Gewalt menschlicher Leidenschaften, die der Verwirklichung des Rechts entgegensteht. Das Recht selbst enthält Zweifel, die auch den Gewissenhaften vor die Qual einer Entscheidung stellen und vor die Not, das Recht zu finden" (ebd. S. 19).

49) Fechner, Rechtsphilosophie, S. 222.

50) Ebd. S. 221.

51) Ebd. S. 251.

insofern sinnvolle rechtsphilosophische Folgerung haben, als "die verschiedenen Determinationen dazu überhaupt Raum frei lassen und anerkannte Maßstäbe nicht gegeben oder brüchig geworden sind" ⁵¹⁾. Nur "in diesem (verengten) Raum" behauptet er die Unausweichlichkeit existentieller Entscheidung ⁵²⁾.

Die Anwendung der existenzphilosophischen Einsichten auf die Rechtsphilosophie pflegt hinsichtlich dieser drei Aspekte betrachtet zu werden: nämlich der Entscheidungssituation, der ontologischen Ansätze und der Kommunikation. Die existenzphilosophische Anwendung Fechners für die rechtsphilosophische Grundfrage (Teil G) scheint im ersten Augenblicke so zu sein, daß sie mit dem Problem der Rechtsontologie (Teil F) in keinem kontinuierlichen Zusammenhang steht. Aber sie bedeutet im Grunde nichts anderes als eine Weiterführung bzw. Aktualisierung der Ergebnisse, zu denen Fechner durch ontologische Ansätze gekommen ist. All das, was Fechner mit Hilfe der existentiellen Begriffe gewinnen wollte, ist im Grunde schon bei den "Ansätzen zu einer Ontologie des Rechts" (Teil F. II. 4,5) thematisiert. Man könnte in einem bestimmten Sinne sagen, daß der Teil G deswegen überflüssig bleibe. Jedenfalls wollen wir die Behandlung des Naturrechtsproblems Fechners durch die Anwendung der "reizenden" zeitgenössischen philosophischen Strömung nur im Sinne der Ergänzung und Weiterführung des rechtsontologischen Entwurfes berücksichtigen.

Fechner gliedert die Bedeutung des Rechts in der Existenzphilosophie in eine mittelbare Bedeutung und in eine unmittelbare. Diese Gliederung entspricht in einem Sinne

52) Und er behauptet weiter: "So selten die Situationen eigentlicher (existentieller) Rechtswirksamkeit auch sein mögen, so sehr sie gewissermaßen Sternstunden des Rechtslebens darstellen, so wenig sind sie zu leugnen. Das ist die erste Übereinstimmung unserer am Gegenstand des Rechts gewonnenen Einsichten mit den Ergebnissen der Existenzphilosophie" (ebd.S.251).

dem Doppelcharakter im Wesen des Rechts als Gegebenheit und Aufgegebenheit; denn die mittelbare Bedeutung der Existenzphilosophie des Rechts ist bei Fechner hinsichtlich der vorgegebenen objektiven Bereiche dargestellt, während die unmittelbare Bedeutung auf die der im objektiven Bereich liegenden Offenheit entsprechende Unge- wißheit des Menschen bezogen ist. Deswegen sind für die mittelbare Bedeutung existenz-philosophischen (Jaspersschen) Begriffe Kontinuität (Dasein - Existenz - Transzendenz ⁵³) und "Kommunikation" relevant, während hinsichtlich der unmittelbaren Bedeutung die Begriffe wie "Grenzsituation", "unbedingtes Handeln" eine wichtige Rolle spielen.

Die mittelbare Bedeutung des Rechts in der Existenz- philosophie charakterisiert sich als "bittere Notwendig- keit", als "Schutz und Abgrenzung des Raums, in dem Da- sein (als mögliche Existenz) sich entfalten kann" ⁵⁴). Diese Bedeutung gilt für das äußere Verhältnis von Recht und Existenz durch die schützende Funktion des Rechts, für den innigen Wechselbezug von Recht und Existenz im Hinblick auf Tradition und die verpflichtende Bedeutung des geschichtlichen ererbten Bestandes auf existentieller

53) "Daß ich Ordnung will, ist der Ausdruck für den Willen der Existenz zu ihrer Verwirklichung in der Welt". "Die Geltung von Form und Gesetz in der In- stitution ist daher für den, der am Ursprung ihres Sinnes lebt, nicht äußerlich ... " Dazu vgl. diese Arbeit, S. 50ff.

54) Fechner, ebd. S. 233.

ebene ⁵⁵⁾ und für das existentielle Miteinandersein ⁵⁶⁾.

Die existentielle Bedeutsamkeit des Rechts (das Bezogen-sein des Rechts auf die Existenz) ⁵⁷⁾ enthält zwar für die ontologische Auffassung des Rechts - Rechtsontologie als eine regionale Ontologie in bezug auf eine andere regionale Ontologie - etwas Positives. Und deswegen wäre eine "Vernachlässigung" der in der Existenzphilosophie gewonnenen Einsichten sicherlich in gewissem Sinne "ein Verlust für die Einsichten der Rechtsphilosophie", wie Fechner behauptet ⁵⁸⁾. Aber der Aufweis der "Bedeutung" des Rechts bzw. der "Bejahung" des Rechts auch dort, wo Existenz von Recht angesprochen wird, läßt

55) Vgl. Jaspers, Philosophie I, S. 310: "Um nicht ins Bodenlose zu gleiten, vertraut sich daher der philosophisch erwachsene Mensch als mögliche Existenz der Tradition an ... er gehorcht der Autorität, wo Prüfung und Entscheidung noch nicht möglich oder nicht notwendig ist". " ... das pflichtgemäße Handeln aus Anerkennung des sittlichen Gesetzes" ist zwar "nie die Wahrheit des Gesetzes selbst", aber doch "Form und Bedingung der Wahrheit" (Jaspers, hier zitiert nach Fechner, ebd. S. 234). "Existentielle Freiheit (aber) steht ... durch Treue und Kontinuität gegen Vergessen und Zerrinnen" (Jaspers, Philosophie II, S. 185). "Im geschichtlichen Dasein ist es Wahrhaftigkeit, in der Spannung zu bleiben zwischen dem tradierten Bewahren eines Bestandes und dem grenzenlosen Risiko des Zerstörens" (Jaspers, hier zitiert nach Fechner, ebd. S. 237). "Die Kristallisation der Überlieferung zur festen Autorität ist unausweichlich, sie ist soziologisch notwendig, weil sie für jedes erwachsene Dasein die erste Form von Seinsgewißheit ist" (Jaspers, Philosophie II, S. 308).

56) Aus der existentiellen Bedeutung des Du, aus der positiven tätigen Bejahung fremden Daseins erklären sich z.B. das Rechtsverhältnis der Treue und des Glaubens und das existentielle Miteinander in der Rechtspraxis: Das Urteil des Strafrichters treffe das Ganze des Angeklagten, also nicht den Angeklagten als Dasein, sondern Dasein als mögliche Existenz, und auch umgekehrt (Fechner, ebd. S. 241).

57) "...wird nicht zum Halt in Stunden der Schwäche, wird es zur Gefahr des Sich-Jenen-Lassens im Vorausgeordneten, wird es zur Bewährung echten Seins in freier Anerkennung des Rechts oder im unvermeidlichen verantworteten Rechen mit ihm" (ebd. S. 241).

58) Ebd. S. 242 Anm. 10.

den Eindruck entstehen, daß in der mittelbaren Bedeutung des Rechts in der Existenzphilosophie bloß von der Funktion des Rechts, nicht vom Wesen oder der Wesensstruktur des Rechts die Rede ist. Dort, wo eine existentielle Begegnung zwischen Mensch und Recht geschieht, sollte es nach Fechner auf die Frage nach dem "Wie" ankommen, mit dem der Mensch dem Recht begegnet, nicht auf die nach dem "Was", worin Existenz aktuell wird⁵⁹⁾. Diese Bemerkung bestätigt stark unseren Eindruck, daß die Einsicht in den Bezug des Rechts auf den Menschen (Existenz) in der mittelbaren Bedeutung des Rechts in der Existenzphilosophie eher unter dem Aspekt der Erklärung der Funktion des Rechts als unter dem der Begründung des Rechtseins zu betrachten ist. Oder Jaspersch gesprochen, handelt es sich hier nicht um die Wahrheit des Gesetzes, sondern bloß um "Form und Bedingung der Wahrheit".

Erst in der unmittelbaren Bedeutung des Rechts in der Existenzphilosophie, wo gerade die der Offenheit der Objektivität entsprechende subjektive Ungewißheit und damit der personale Einsatz als schöpferische Chance in der Situation der unbedingten rechtlichen Entscheidung thematisiert worden ist, hat Fechner eine die Funktion des Rechts bzw. bloße Bejahung der Gehalte von Recht übergreifende Wesensfrage des Rechts zu stellen und zu begründen versucht. Seine Ausgangsfrage lautet: "ob solch unbedingtes Handeln (der Existenz in der Ungewißheit der Grenzsituation) sich auch in der Begegnung des Menschen mit dem Recht vollzieht, ob auch die rechtliche Entscheidung sich zu einer Grenzsituation zuspitzen kann"⁶⁰⁾.

59) Ebd. S. 235. Auch vgl. S. 239.

60) Ebd. S. 242.

Diese Frage kann nach Fechner dadurch bejaht werden, daß der Mensch in der letzten Fragwürdigkeit des Rechts genau wie in der existentiellen Grenzsituation steht, wo er "unausweichlich" zu Entscheidungen, zum unbedingten Handeln gezwungen ist, um "eine Leere auszufüllen" ⁶¹⁾. Die hier zu erhellende Situation ist nämlich das existentielle Verhalten des Menschen im Recht. In diesem Zusammenhang taucht eine zweifelnde Frage auf: ob es sich bei dem letzten existentiellen Entscheidungsverhalten doch nicht um das reine "Daß" des Existierens, nicht um das "Was", um den Inhalt der Entscheidung handle. Wenn diese Frage bejaht wird, dann würde die Folgerung so lauten: das letzte existentielle Entscheidungsverhalten habe deswegen mit der rechtlichen Entscheidung nichts zu tun, weil diese Entscheidung ohne weiteres nach dem Gehalt, nach dem materialen "Was" gerechten Tuns zu geschehen hat.

Fechner weist seinerseits aber diese Frage durch die folgende Erklärung zurück: "Dieser Einwand übersieht in dessen die Unverzichtbarkeit solchen Gehaltes, an dem unbedingtes Handeln und Entscheidungen sich vollziehen müssen, um sich überhaupt vollziehen zu können. Gegenüber dem letzten Ernst der Existenz mag auch die Frage nach dem Recht und Gerechtigkeit ihr Schwergewicht verlieren. Doch wird erst in der materialen Frage nach dem "Was" rechten und gerechten Tuns der Mensch vor die Rätselhaftigkeit seines Seins gestellt. Diese im Sinne objektiver Richtigkeit und zeitloser Gültigkeit unauflösbare Frage bringt ihn erst vor das reine "Daß" seines Existierens, so sehr die Frage selbst auch auf materialinhaltliche Sachverhalte menschlichen Zusammenlebens gerichtet ist. Der bloße Vorwandcharakter des Gehaltes wird damit ausdrücklich zugestanden" ⁶²⁾.

1) Fechner, S. 299.

2) Fechner, S. 299.

Um diese Erklärung zu vervollständigen, zitiert er Jaspers, der die existentielle Unbedingtheit der Ideenhaftigkeit der Wahrhaftigkeit des Momentes der "Identifikation mit der Sache" ⁶³⁾ nicht gegenüberstellen wollte. Es ist hier zu bemerken, daß diese von Fechner zitierte Stelle Jaspers' eben die Entfernung von seinem existenzphilosophischen Ausgangspunkt spüren läßt. Jedenfalls wenn Fechner entsprechend der existentiellen Entscheidung "Entweder-Oder" - diese Alternative hat ihren Ursprung in der doppelten Erscheinungsform der Existenz ⁶⁴⁾ vor ihrer Grenzsituation, nämlich in der Offenheit für jene Objektivität und in der Bezogenheit auf Transzendenz - die doppelte Möglichkeit des Rechts: "Entweder zu verfallen oder zum Eigentlichen durchzustoßen" ⁶⁵⁾ als Schlußfolgerung gewinnt, so ist diese ohne die vom reinen existenzphilosophischen Ausgangspunkt abweichende Tendenz schwer begründbar.

63) Jaspers, (hier zitiert nach Fechner, ebd. S.244): "Unbedingt wird das Handeln als das durch seinen Zweck in der Welt nicht genügend verstehbare und doch in der Selbstgewißheit eigentliche, weil für immer wahre". "... in geschichtlichen Situationen dem Kampf nicht ausweichen dürfen, das Scheitern wagen zu müssen, aber so, daß gerade die Wirklichkeit und das Nichtscheitern gewollt wird". "Als existentielles Handeln ist Unbedingtheit identisch mit dem ideenhaften, soweit dieses reicht, kann aber die Idee durchbrechen. Z.B. wird die Gerechtigkeit in Frage gestellt, aber nicht aus vitalem Egoismus, sondern aus einem tieferen Ergreifen dessen, das die Seele verlangt, welche vor den Abgründen das Gesetz des Tages nicht mehr als das einzige steht".

64) Selbstsein ist nach Jaspers Einheit des Doppelten: auf sich zu stehen und hingegeben zu sein an Welt und Transzendenz. Die Erscheinung der Existenz ist deswegen auch Spannung, wenn sie auf Transzendenz bezogen ist. Über die Spannung als die wahre Erscheinung der Existenz siehe Jaspers, Philosophie III, S. 71. "Sie (Existenz) ist in der Offenheit für jene Objektivitäten und in der Bezogenheit auf Transzendenz. Die spezifische Befriedigung, die Existenz in der Hingabe an Objektivitäten erfährt, hat aber ihre Grenze in der Existenz selbst" (Jaspers, hier zitiert nach Fechner, ebd. S. 247). "Als mögliche Existenz habe ich durch ein Sollen Klarheit und Entschiedenheit in meiner Subjektivität ... Aber als mögliche Existenz habe ich auch die Kraft, gegen jedes objektiv fixierte, als Gesetz ausgesprochene Sollen mich zu wehren" (ebd.).

65) Fechner, ebd. S. 247.

Das Sein des Rechts ist also letztlich nach Fechner über den schichtentheoretischen Ansatz (Welchen Seinscharakter hat das Recht, an welchem Ort steht es in der Gesamtheit dessen, was uns als Seiendes in vielfacher Weise, aber doch gegliedert und geordnet umgibt?) und die Weise der Seinsanalogie (Wie unterscheidet sich der Seinscharakter des Rechts vom Charakter anderer Seinsbereiche?) hinaus auf die transzendente Ebene geführt, wo das Recht als Chiffre, als metaphysische Erfahrung der "Ruhe des Bestehens im Gleichgewicht der Kräfte" ⁶⁶⁾ uns näher kommt, wenn es nicht der "isolierten Objektivität" ⁶⁷⁾ verfielen. "Der Mensch erlebt hier ein Stück seiner tiefen Verwobenheit in das objektive Sein. Er wird gepackt und ergriffen von der Macht der "Rechtsidee" ⁶⁸⁾. Diese metaphysische Erfahrung der Transzendenz des Rechts ist als die Sinnbedeutung des Rechts für Existenz die letzte Antwort Fechners auf die Frage, die er am Anfang der existenzphilosophischen Anwendung als Aufgabe gestellt hat: Der Seinscharakter des Rechts ist mehr als nur "Zeigzeug" ⁶⁹⁾. "Was ist dieses 'Mehr'?" ⁷⁰⁾.

66) Jaspers, Philosophie III, S. 80f.

67) Jaspers, hier zitiert nach Fechner, ebd. S. 247.

68) Ebd. S. 211. Darüber näher an anderer Stelle dieser Arbeit!

69) Über die Seinsart "Zeigzeug" siehe diese Arbeit, S. 152f

70) Fechner Ebd. S. 250: "Recht aber ist etwas hinter dem Zeigzeug des Gesetzbuches, welches das Gesetzbuch und dessen Zeigzeugcharakter erst ermöglicht. Was ist dieses "Mehr"?"

Die letzte Sinnbedeutung des Rechts für Existenz ist nach Fechner auf dem Boden der in die Zukunft wirkenden "existentiellen rechtlichen Entscheidung des Menschen erarbeitet. So wurde die letztliche Begründungsbasis des "existentiellen" Naturrechts, des "werdenden Rechts" ⁷¹⁾, nach ihm mit der metaphysischen Vollendung des Seins (Sein als Transzendenz) gesichert. Diese letzte auf die Transzendenz bezogene Konzeption des werdenden Naturrechts Fechners kann für uns ertragbar nur sein, wenn sie zu seiner Bemühung um die echte Objektivität des Rechts in sinnvollem Zusammenhang steht und wir dadurch die Grenze der ontologischen Rechtsauffassung einsehen können. Wir dürfen die Tatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die objektiven Seinsbezüge des Rechts bei Fechner eine unverzichtbare Wesens-annahme waren.

IV. Weiterführung der Rechtsontologie

1. Ontologische Interpretation des "schöpferischen Anteils "des Menschen am Recht

Den Seinsbezug von Menschen und Recht bei Fechner haben wir schon bei der Darstellung der Eigenart des Rechts als der Teilordnung im Hinblick auf die Stellung des Menschen im Ganzen der Ordnung festgestellt. Nach seinem Entwurf zur Rechtsontologie ist der Seinscharakter des Rechts in den objektiven Mächten der gesamten Seinsstruktur verwurzelt, worin die Menschen selbst verflochten sind ⁷²⁾.

71) "... ein Naturrecht, das sich als wagendes und werden-des erst in und nach der Tat als richtig erweist und gewagt werden muß, um überhaupt zu sein, ein Naturrecht, das in seinem Ursprung subjektiv, in seinem Ziel aber objektiv ist" (ebd.S.261). Werden bedeutet hier Eingesetztwerden vom Menschen. Es zeigt deswegen die Weise der formalen Rechtsgestaltung, nicht Werdendheit des Rechtsinhaltes, wie die Formel Naturrecht "mit wechselnden Inhalt" Stammers gerade die Wechselhaftigkeit des Rechtsinhaltes bedeutet.

72) "... die objektive Strukturiertheit alles, was in der Welt ist, in der wir selbst drin sind" (Fechner, ebd. Einleitung, S.6); auch vgl. ebd. S. 202.

Der Mensch erscheint immer als der "den inneren Gesetzen" ⁷³⁾ unterliegende, der "an den großen Ordnungsweisen seines Inneren" ⁷⁴⁾ teilhabende, der der Seinsordnung sich zu nähern strebende, ⁷⁵⁾ der von der gegenwärtigen Ungewissheit befangen aber des zukünftigen Ziels bewußt seiende ⁷⁶⁾. Diese Einsicht in die Verflochtenheit des Menschen in die großen Seinszusammenhänge ist bei unserer Annäherung an die objektiven Bezüge der Seinsordnung als ein unverzichtbarer Anhalt vorausgesetzt.

In diesen ontologischen Zusammenhängen ist auch die "schöpferische" Anteilsforderung des Menschen an der Rechtsbildung angelegt. Der Mensch, der schöpferisch an der Rechtsgestaltung Anteil hat, erscheint gegenüber den ontologischen Zusammenhängen "als der Hinordnende, Aufnehmende und Gehorchende" ⁷⁷⁾. Er ist aber nicht ein bloß passiv Hinnehmender oder bloß Entdeckender der von ihm unabhängigen Seinszusammenhänge. Er ist der schöpferisch Hinordnende und Aufnehmende, weil er "nicht darauf beschränkt ist, den Dingen und dem Geschehen nachdenklich nachzudenken, sondern in die Notwendigkeit und Aufgabe gestellt, das werdende vordenklich hervorzudenken. Solches Hervordenken ist die schöpferische Quelle des Rechts" ⁷⁸⁾. Mit dem schöpferischen Anteil der Menschen ist deswegen nicht etwa Selbstschöpfung gemeint, sondern Mitschöpfung als eine tätige Teilnahme am Gesamt-

73) Ebd. S. 217.

74) Ebd. S. 219.

75) "...kann der Mensch in jeder Lage in seinem engen und beschränkten Kreise damit beginnen, Recht an die Stelle von Unrecht zu setzen und ein Stück der Gesamtordnung in seine schwachen Hände nehmen" (ebd.S.215).

76) Sein (Seiendes) ist danach als etwas zu erfüllendes gedacht: "Wohlverstandenes rechtliches Bemühen aber bedeutet Mitwirkung an der Erhaltung und Vermehrung der Fülle des Seienden" (ebd. S. 219).

77) Ebd. S. 212.

78) Ebd. S. 212.

sinn der Seinsordnung⁷⁹⁾. Dieser schöpferische Anteil des Menschen bei Fechner darf als der von der existenzphilosophischen Einsicht angewandte personale Einsatz zusammen mit der zunehmenden Betonung des personalen Momentes in der Philosophie des letzten Jahrzehntes (die Wirklichkeit verändernde Kraft des Menschen) verstanden werden. Aber eins darf nicht vergessen werden, daß dieser personale Einsatz als die Schlußfolgerung eines rechtsontologischen Entwurfes bei Fechner den Primat der objektiven Mächte der Seinsstruktur und damit das Unterworfensein des Menschen zu der Strukturiertheit des Seins voraussetzt. Das richtige Recht kann nach ihm daher letztlich immer nur "Gehorsam gegenüber dem Sein" sein; richtiges Recht ist immer "Seinsgerechtigkeit"⁸⁰⁾⁸¹⁾.

Die Behauptung Fechners, daß das letzte Indiz der Rechtsgestaltung durch Menschen in der "Übereinstimmung" von

79) Vgl. sein Scheler-Zitat (ebd. S.212): "... nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres Mithervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst heraus" (Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, S.49). Auch vgl. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 127: "... die Welt ist nie fertig, sie hat für Schöpfer Raum. Das personale Wesen ist Mitschöpfer der Welt". Über die ontologische Interpretation der "creatio" hinsichtlich des ereignenden Erschaffens als Freiheitsgeschehens siehe Lotz, H. Heidegger und Thomas v. Aquin, S. 199ff.

80) Fechner, ebd. S. 210.

81) Daß Fechner mit dem Begriff "Seinsgerechtigkeit" oder "Seinszusammenhänge" nicht bloß die objektiv determinierten Seinsgegebenheit meint, ist während unserer Darstellung schon deutlich geworden. Dieser Zusammenhang wird mit der Erörterung des Problems der Objektivität des Rechts näher verdeutlicht werden. Seinsgerechtigkeit schließt deswegen die Aussage, die Unenthüllbarkeit gehöre zum Wesen des Seins (ebd. S.217), ein. Und diese Aussage widerspricht der Einsicht nicht, daß die Seinszusammenhänge objektiv sind, abgesehen von der Frage, inwieweit Sein selbst objektiv ist.

Mensch und Welt, in der "Begegnung von Subjektivem und Objektivem" ⁸²⁾ sich zeigt, läßt sich gerade in diesem Zusammenhang rechtfertigen. Das innige Verhältnis zwischen Mensch und Welt bildet eine metaphysische Synthese. Die "Übereinstimmung" oder die "Begegnung" ist die nachträgliche Ausdrucksform dieser metaphysischen Synthese, die im Sein (-ordnung) selbst verwurzelt ist, und es handelt sich letztlich hier um diese Seinsordnung selbst. Dieses Verhältnis hat nichts mit irgendeinem Dualismus zu tun ⁸³⁾. Die Priorität der objektiven Seinszusammenhänge, in denen die Rechtsordnung verwurzelt ist, ist sowohl nach dem Ursprung als auch nach dem Ziel festzustellen. "Unüberhörbar aber ist die Stimme, die ja sagt, wenn eine Gestalt des Miteinander glücklich gelungen ist: ... weil ich gehandelt habe, wie es dem Sein recht, wie es seinsgerecht ist ..." ⁸⁴⁾. Sie muß deswegen auch gegenüber dem konkreten (existentiellen) Verhalten des Einzelnen bestätigt werden; denn sie ist vor und für das einzelne konkrete Tun. Wie könnte sonst das Recht sich vom Unrecht "scheiden" und gegenüber dem Unrecht "gestärkt" werden, wenn es schon vor dem Verhalten nicht primär als Maßstab ist? ⁸⁵⁾ Und wenn es ist, wie kann es eine andere Form haben als das einzig richtige Recht? Es ist nicht zu verwechseln, daß das erst "in und nach der Tat" ⁸⁶⁾ oder "in der Verwirklichung" ⁸⁷⁾ als richtig

82) Ebd. S. 210, 256.

83) Fechner, S.209: "Die Ordnung ist mit dem Menschen gegeben, weil der Mensch erst durch dieses Maß Mensch ist". Diesen Zusammenhang hat E. Wolf in bezug auf Stifter deutlich dargestellt: nämlich der "Rechtsverlust" sei zugleich der "Substanzverlust" "Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung, S.71); "Es (Recht) ist ein Ausdruck für die maßgebende, grenzsetzende auswählende Wesentlichkeit des Rechts selbst" (ebd. S. 73).

84) Fechner, ebd. S. 256.

85) Vgl. ebd. S.214: "In jedem einzelnen konkreten Verhalten ... scheidet sich ein Stück Recht vom Unrecht oder ein Stück Unrecht vom Recht. Mit jeder solchen Tat wird das Recht gestärkt (!) gegenüber dem Unrecht oder die Masse des Unrechts vermehrt auf Kosten des Rechts".

86) Ebd. S. 261.

87) Ebd. S. 258.

sich erweisende Rechtliche die Gewißheit des Menschen vom Recht ist, nicht das richtige Recht. Dies ist der entscheidende Fehler im System der Rechtsphilosophie Fechners. Insofern hat Ryffel in seiner kritischen Frage an Fechner in diesem Zusammenhang Zutreffendes gesagt. Zitieren wir ihn: Es wäre zu fragen, welche Kriterien Fechner letztlich anwendet, wenn er sagt, es lasse sich "erst nach der Tat sagen, ob das werdende und gewagte Naturrecht" "richtig oder falsch" sei ; in der Herausarbeitung dieser Kriterien scheint mit das Wesentliche zu liegen" ⁸⁸⁾.

Wir dürfen jedenfalls nicht übersehen, daß Fechner zwar jene "Vorstellung von einer abgeschlossenen Ordnung, die das Ganze in der Harmonie eines Kosmos (...) umfaßt" ⁸⁹⁾, aufgegeben hat, aber nie die Ordnung der Seinszusammenhänge selbst; "weil Seiendes, auch soziales, nicht ohne Struktur bestehen kann" ^{90), 91)}.

88) H. Ryffel, Rechts- und Staatsphilosophie, S. 262. Aber seine Ansicht über Existenzphilosophie ist nicht ganz richtig. Die Behauptung, die Existenzphilosophie halte mit Entschiedenheit am Gedanken des absolut Richtigen fest und suche verzweifelt nach einem festen Halt im Strudel der Zeit, und die Behauptung, die absoluten Kriterien ... werden jetzt aus der Tiefe der menschlichen Existenz geschöpft" (ebd. S.257f.), können höchstens nur in der äußerst beschränkten Richtung innerhalb dieser Philosophie sich rechtfertigen, der Fechner nicht folgte. Und außerdem hat auch Fechner nicht übersehen, daß allein die Existenzphilosophie nicht in der Lage sein kann, "die Strukturen des menschlichen Seins in ihren Verflechtungen mit der Welt dergestalt auszuarbeiten, daß sich daraus objektive, wenn auch nicht absolute Wertkriterien herleiten ließen" (ebd. S. 260).

89) Fechner, ebd. S. 209.

90) Ebd. S. 208.

91) Seine Überlegungen über Rechtsontologie liegen in manchen Punkten denjenigen Marcics nahe, der als Geltungsgrund des Rechts die Ordnung des Seienden im Ganzen gesehen hat. Darüber Kaufmann, Rechtsphilosophie der Hoffnung, in: Gedächtnisschrift f.R.Marcic, Bd.1, S. 101ff.

Die existenzphilosophische Anwendung auf die Rechtsauffassung steht bei Fechner immer unter der Kontrolle dieser grundlegenden Anschauung ⁹²⁾. Fechner konnte die Grenze der existenzphilosophischen Anwendung und damit den Übergangs- und Unterwegseinscharakter der existenzphilosophischen Richtung deswegen nicht übersehen ⁹³⁾. Wenn wir uns an seine Behauptung vom "werdenden Recht" in diesem Zusammenhang erinnern, scheint es ohne weiteres so zu sein, daß diese Anschauung und jene Behauptung völlig Widersprüchliches beinhalten. Es bleibt außerhalb unserer Thematik, ausführlich zu untersuchen, ob Fechner sein System konsequent dargestellt hat oder nicht. Allerdings hatten wir ja das "Mittel der Konvergenz" ⁹⁴⁾ bei der Hand: die Objektivität, die nicht mehr absolut ist, sondern eine mögliche Objektivität, die in der grenzenlosen Offenheit ins Sein ihren echten Sinn gewinnen wird.

92) "Eine ontologische Betrachtung des Rechts zeigt diese Einseitigkeiten (Verzweiflung, Selbstsicherheit und Überheblichkeit) und enthüllt die Abgründe. Sie vermeidet den Sturz in das, was "abseits" liegt, weil es aus der rechten Mitte herausgerückt ist und nicht mehr zum Ganzen findet, das sich im Objektiven birgt" (Fechner, ebd. S. 218).

93) Übrigens hat Kaufmann diesen Charakter deutlicher gesehen als Fechner: "... so ist die Existenzphilosophie "der Ausdruck einer vorbeigehenden geschichtlichen Krisensituation", sie ist das Tor, durch das allein der Weg zu einem neuen Seins- und Daseinsverständnis hindurchführt, das Tor zu einer neuen Ontologie, die sich aber ihres Weges durch die existentielle Krise bewußt bleiben muß, um nicht wieder in einen lebensfremden Objektivismus abzusinken" (Kaufmann, Rechtsphilosophie im Wandel, S. 202f.); vgl. auch ders., Rechtsphilosophie der Hoffnung, S. 105. Innerhalb der Philosophie siehe Jaspers, Philosophie I, Nachwort, XXIII: Ursprung und Ziel der Existenzphilosophie sind daher nicht aus ihr selbst, sondern nur aus ihrem metaphysischen Zusammenhang heraus verständlich. "Keine Augenblicke habe ich die Existenz-erhellung zum alleinigen Thema der Philosophie machen wollen. Die Existenz-erhellung war ein unerlässliches Moment des Ganzen, aber nicht das Ganze selber"

94) Kaufmann, Rechtsphilosophie im Wandel, S.62: Ob eine Erkenntnis wahr oder falsch ist, darüber gibt es "kein Kriterium, das uns diese Sicherheit geben könnte. Es bleibt bei jeder Erkenntnis immer ein Rest Ungewißheit und daher ein Moment des Wagnisses und der Entscheidung. Aber das Mittel der Konvergenz vermag, wenn es richtig angewendet wird, der Entscheidung die objektive Grundlage zu geben und sie daher

Die Formulierung Fechners: "Vom Dasein her gesehen ist Recht als wahres Recht Selbsteinbindung in das umfassende Sein, vom Sein her gesehen Entfaltung des Seins in das seiende Dasein" ⁹⁵⁾ hat - trotz des verwirrenden ontologischen Sprachgebrauchs - den Gedanken der neuen Objektivität, die höchste Idee der Rechtsontologie, einerseits in bedenklicher Weise, andererseits doch inhaltlich treffend zum Ausdruck gebracht ⁹⁶⁾. Der Mangel, der von der Sache her sich begründen läßt, denn es kommt hier auf das unmögliche Streben danach an, jenen archimedischen Punkt zu besitzen, den wir vielleicht als einen festen Punkt haben ⁹⁷⁾, aber dessen Gehalt wir nie errechnen können.

2. "In welchem Verhältnis steht das Recht zum Menschen?"

Die Angelegenheit der Rechtsontologie war bei Fechner, die objektive Strukturiertheit des Rechts in den umfassenden Seinszusammenhängen zu begreifen. Die Frage des (Natur)-Rechts ist nach ihm durchaus "eine wesentlich ontologische, und auf letzte Seinszusammenhänge gerichtete", sie überschreitet letztlich "die Frage nach dem Seinscharakter des Rechts als eines Seienden unter anderen Seienden": "Sie fragt nicht nur nach dem Sein

95) Fechner, Ebd. S. 256. Vgl. auch die Formulierung: "... ein Naturrecht, das in seinem Ursprung subjektiv, in seinem Ziel objektiv ist" (ebd. S. 261).

96) Vgl. die Bemerkung Th. Würtenbergers zu dieser Formulierung (in: Archiv f.d.zivilist.Praxis, 156 (1957), S. 351), der wir daher nicht ganz leicht zustimmen können.

97) In diesem Sinne, daß wir das transzendente Sein als einen festen Punkt haben, können wir sagen, daß es sich auch hier um einen Absolutismus handle. Dann ist damit aber unbedingt zu bemerken, daß das Absolute hier weder in der Wirklichkeit noch in der Möglichkeit seine Form und seinen Gehalt von uns vergegenständlichen läßt.

des Rechts, sondern nach dem Seinsgrund, in dem das Recht seinerseits allererst begründet ist" 98), 99). Die Frage, worauf er unmittelbar abzielte und zu antworten sich vornahm, ist nicht die Frage des Seinsgrundes; denn diese Frage "entzieht sich der rationalen Erfassung" 98). Diese Frage des letzten Geltungsgrundes des Naturrechts bleibt unenthüllbares, metaphysisches Seinsgeheimnis, von welchem etwa Heidegger (Fundamentalontologie als Grundlegung der Metaphysik), Jaspers (Metaphysikbezogenheit der Existenzerhellung) und auch Hartmann (Unlösbares Reste der metaphysischen Gehalte) sprechen. Deswegen ist es unmöglich, auf diese Frage zu antworten, wie es unmöglich ist, über das Sein Heideggers hinsichtlich einzelner Punkte wissenschaftlich zu argumentieren 100). Man kann in diesem Sinne auch dann sagen, daß die Grenze der rechtlichen Relevanz des Gedankens der ontologischen Differenz Heideggers eben die Grenze der Erhellung und Begründung des (Natur) - Rechts selbst ausmacht.

Nun kommen wir zurück zu Fechner. Was er "mit den Mitteln wissenschaftlichen und philosophischen Bemühens" 98) zu klären und zu durchleuchten glaubte, sind die Fragen des Seinscharakters, die sich so formu-

98) Fechner, ebd. S. 217. "... deswegen sie den ewigen Fragen der Rechtsphilosophie zugehört" (ebd.).

99) Der Begriff Seinsgrund ist übrigens bei Hartmann ein anderer als in diesem Zusammenhang, wo Fechner durch die Abhebung des Seinscharakters des Seienden vom Seinsgrund wahrscheinlich jene ontologische Differenz Heideggers in Erinnerung ruft. Hartmann, dessen Ontologie eigentlich den "Seinscharakter des Seienden" herauszuarbeiten hat, versteht das Wort "Grund" (Seinsgrund, Erkenntnisgrund) als etwas erkenntnisbezogenes: "Die dogmatische Ontologie verwechselt diesen Seinscharakter mit der Gewißheit der auf ihn gerichteten Erkenntnis (Seinsgrund - Erkenntnisgrund), oder gar mit seiner Erkennbarkeit" (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S.145).

100) Vgl. dazu Löwith, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, S. 74: "Man könnte höchstens nach der Darstellung seiner Gedanken richtungsmäßig kritisieren oder einfach kinnezend beschildern".

lieren lassen: a) Welchen Seinscharakter hat das Recht, an welchem Orte steht es in der Gesamtheit dessen, was uns als Seiendes in vielfacher Weise, aber doch gegliedert und geordnet umgibt?, b) Wie unterscheidet sich der Seinscharakter des Rechts vom Charakter anderer Seinsbereiche?, c) In welchem Verhältnis steht das Recht zum Menschen?

Die Frage, worauf Fechner grundsätzlich und hauptsächlich sich konzentriert ist die letzte, die aus seinem Hartmann nahestehenden ontologischen Ansatz resultiert, aber schließlich doch diesen Ansatz im Ausgangspunkt verläßt. ¹⁰¹⁾ und auf einer neuen Fragestellung der Ontologie beruht. Die Frage nach dem Verhältnis des Rechtes zum Menschen ist hier nicht etwa so gestellt, wie die Frage nach der Vergleichung oder der Analogie der Seinsweisen zwischen Recht und Menschen. Sonst könnte Fechner diese Frage der Frage b) zugehörig sein lassen. Nein, diese letzte Frage ist bei Fechner im Sinne der Weiterführung des "Ansatzes" zur Rechtsontologie und sogar im Sinne der Vollendung der Rechtsontologie gestellt. Diese Frage wurde nicht nur von Fechner gestellt. Vielmehr taucht sie als Zentrum der rechtsphilosophischen Thematik bei den meisten Rechtsphilosophen auf.

Das Recht von der Natur (dem Wesen) des Menschen her begründen zu wollen ist für die Rechtsontologie keineswegs ein Umweg ¹⁰¹⁾. Wo könnte denn sonst - außerhalb des Wesens des Menschen - die rechtliche Qualifikation gefunden werden? Deswegen scheidet sich diejenige Theorie von Anfang an von uns, die bei der ontologischen Grundlegung des Rechts den anthropologischen Ansatz, sei es methodologisch, sei es für die sachliche Begründung, ab-

101) Fechner, Artikel "Rechtsphilosophie", S. 753: "Nach dem Sein des Rechts kann nicht gefragt werden, ohne nach dem Wesen des Menschen zu fragen".

schneiden oder diesen jene gegenüberstellen will - man redet sogar von der Rechtsontologie einerseits und der "Rechtsanthropologie" andererseits als je selbstständige wissenschaftliche Disziplinen. Rechtsontologie und Rechtsanthropologie, falls solch ein Ausdruck (Rechtsanthropologie) erlaubt ist, können nicht getrennt werden. Das Zusammenbringen der beiden Richtungen ist keineswegs eine sachinadäquate Vermischung. Die Frage nach dem Verhältnis des Rechts zum Menschen ist für die ontologische Auffassung des Rechts ursprünglich und wesentlich. Sie vollendet den Umfang aller rechtsontischen Variationen, sie läßt auf den Zugang zum rechts-ontologischen, ganzheitlichen Fundament des Rechts ausblicken. Denn der Mensch muß hier wegen seines - Heideggersch gesprochen - sonderbaren Seiendheitscharakters und als ein einzig möglicher Ausgang des Rechts von der Rechts-ontik zur Rechtsontologie ins Auge gefaßt werden. Mehr noch: Er ermöglicht erst den Ausgang von der Seins-Strukturfrage des Rechts zur Seinsgrundfrage des Rechts. Bei der Frage Fechners nach dem Verhältnis des Rechts zum Menschen kommt es ja - Hartmannsch gesprochen - auf die nach ihm als unlösbar anerkannten Reste der metaphysischen Gehalte in seiner Ontologie an ¹⁰²⁾, um dessentwillen Fechner das Festhalten Hartmanns am positiven Wissen der Gewissheitsgrade zurückweist und, wie schon erwähnt, um einer weiteren Fundierung des rechts-schöpferischen Anteils des Menschen willen über diesen hinaus zum negativen Wissen Jaspers wendet.

Der Mensch, zu dem das Recht in Verhältnis steht ist nach Fechner der, "der es nur zum Teil selbst prägt und der auch bei dieser Teilprägung noch inneren Gesetzen unterliegt, die er nicht ohne verhängnisschwere Folgen verletzt" ¹⁰³⁾. Die inneren Gesetze beinhalten hier mehr als die, der jene Schichtenlehre bildenden Weltdimension. In ihnen ist die Dimension des "sich Selbst" ¹⁰⁴⁾ schon abgedeckt, weil sie schließlich die Gesetze des Ganzen sind.

¹⁰²⁾ Wie gesagt, ist seine Ontologie keineswegs rein konstruktive, rein deduktive, rein rationalistische Ontologie. Sie erkennt ein metaphysisch-Um-
sich-Selbst.

bares an: "Es kann keine andere sachliche Rechtfertigung der Ontologie geben, als die durch ihre Fälligkeit, die Restprobleme der spekulativen Standpunkte, sofern sie nicht künstliche Aporien sind, aufzunehmen und auf das gebotene Minimum an metaphysischer Annahme zurückzuziehen. Denn nicht in der Annahme, alle Probleme lösen zu können, kann sie ihre Stärke suchen, sondern gerade in der prinzipiellen Anerkennung des Metaphysisch - Unlösbaren in ihnen" (Hartmann, ebd. S. 144). Deswegen bildet bei ihm die Unendlichkeit ein Moment in den Kategorien (vgl. ebd. S. 205f.).

Die Hartmann-Kritik Heinemanns durch die Frage, ist die Welt wirklich so wie Hartmann sich vorgestellt hat?, ist zu rechtfertigen. Aber es ist nicht richtig, wenn er damit das Reale bei Hartmann schlechthin mit der Äußerlichkeit identifizieren und seine Hinwendung auf die reale Welt zweitrangig als Ontologismus, wo die "Aktivierung der Innerlichkeit" (Jenseits des Existentialismus, S. 186) des Seins versäumt wurde, bezeichnen wollte. Die sog. Aktivierung der Innerlichkeit mag als "Zugang zum eigentlichen Sein" (ebd. S. 182) angenommen werden. Aber unsere Aufgabe schließt eben nicht eine "ontologische Ausdeutung der Wissenschaften" (ebd. S. 186) aus. Vielmehr soll unsere Aufgabe in erster Linie dies sein. Und insofern, als Hartmann sich nicht bloß mit der äußeren Wahrnehmung gegebener Dinge beschäftigt hat, - seine Ontologie könnte ja von ihm selber "positive Ontologie" genannt werden, und zwar in dem Sinne, daß er Kants kritischer Philosophie den Titel negative Ontologie geben würde (vgl. Hartmann, ebd. S. 142) - kann der Vorwurf der Vernachlässigung eines zentralen Seinsbereiches und der daraus sich ergebenden Kälte und Blutleere" (Heinemann, ebd. S. 181) nicht unter dem Gesichtspunkt von Äußerlichkeit-Innerlichkeit erklärt werden. Das Reale bei Hartmann läßt ja diese Trennung nicht zu. Schon die Formulierung "Metaphysik des äußeren Seins" (ebd. S. 179) ist merkwürdig, denn die bloße Äußerlichkeit hat ja mit Metaphysik nichts zu tun. Der Gesichtspunkt Äußerlichkeit-Innerlichkeit berührt das Wesen des Seins nicht. Also ist er für Hartmanns Sein (Seiende) nicht wesentlich.

103) Fechner, ebd. S. 217.

- 104) Das Geistsein Hartmanns ist zwar wohl des Selbstbewusstseins fähig, aber es ist bei ihm vielmehr Weltbewußtsein. Und die Welt ist nach Hartmann nicht "jemandes" Welt, ist es nicht einmal für den Einzelnen ...". (Der Geistbereich beginnt nicht erst mit dem Selbstbewußtsein. Vgl. dazu auch G. Heine-manns Bericht: Welt und Mensch in der Sicht N. Hartmanns, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, IV (1949), S. 277.)

Und damit wurde die empirische Seite des anthropologischen Geistes bei Hartmann stark betont, so daß all das menschliche Tun im Realzusammenhang stattfindet, d.h. im geschichtlichen Lebenszusammenhang und kosmischen Zusammenhang, in den der Mensch gestellt ist und dessen Realverhältnisse erkennend und erlebend erfährt. Wenn aber Hartmann den Menschen im Welt-Mensch-Verhältnis einseitig durch sein Weltbewußtsein aufgefaßt hat, so faßt Jaspers, der gerade die Einseitigkeit dieses Weltbewußtseins des Hartmannschen anthropologischen Geistes deswegen verworfen hat, dieses Verhältnis doch seinerseits wieder einseitig in Richtung auf das Selbstbewußtsein. ("Scheitern" in Folge der Einseitigkeit der Selbstbeurteilung des endlichen Menschen, auch wenn diese Endlichkeit in allem existenzphilosophischen Denken nicht bloße Endlichkeit, sondern in ihrer inneren transzendenten Bezogenheit doppeldeutig ist. Erst in Heideggers Seinfrage, haben wir gesehen, daß dies Welt-Mensch-Verhältnis in seiner Intensivität und seinem Umfang bis zu demjenigen Grade fortgeschritten ist, den unser Thema fordert.

Anders als Heidegger hat Th. Litt die "Weltbedeutung des Menschen zu erklären versucht. Im Gegensatz zur extremen "Selbstvergötterung des klassischen Idealismus" und der "Selbstverkleinerung des modernen Existentialismus" erläutert Litt: "Es ist meine Absicht, zu zeigen, daß zwischen dem Menschen und der Weltwirklichkeit überhaupt ein Verhältnis besteht, das ihm so wenig gestattet, sich zur belanglosen Zutat des totalen Seins herabzusetzen, wie es ihn ermächtigt, sich zum irdischen Gott zu erheben. Es gibt einzusehen, daß wie der Mensch auf die Welt so die Welt auf den Menschen angewiesen ist ...". (Die Weltbedeutung des Menschen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, IV (1949), S. 187).

Über die gegenseitige Verweisung und die Weltverbundenheit des Menschengesist siehe besonders S.189.

B. Sinn, nach der Objektivität des Rechts zu fragen

I. Die Notwendigkeit des Objektivitätsanspruches des Rechts

Während unserer Darstellung über die Gedanken Fechners haben wir gesehen, daß seine Bemühung um die echte Objektivität des Rechts durchaus auf dem ontologischen Boden steht. Die Notwendigkeit des Objektivitätsanspruches des Rechts hat bei ihm - wie wir schon gesehen haben - auch die existentielle Ungewißheit überlebt und verknüpft sich als letzte Instanz der Rechtsphilosophie der ontologischen Grundlegung des Rechts. Jeglicher Entwurf zur Rechtsontologie kann an dem Objektivitätsanspruch des Rechts niemals vorbeigehen, ohne an der Suche nach dem wahren und richtigen Recht zu scheitern. In diesem Sinne ist der Gedankengang Fechners für uns einer exemplarischen Orientierung würdig: Er hat den Anspruch der Objektivität nicht etwa im Sinne der objektiven Realgebundenheit oder im Sinne des Objektivismus im positivistischen Sinne gemeint ¹⁰⁵⁾, wo die Frage nach der Objektivität einen Gegenpol zur Frage nach der Subjektivität bildet. Es kommt hier nun auf die Objektivität an, die über die Entgegensetzung der beiden Pole hinaus in einer sie umgreifenden Ebene sich erfassen läßt. Wir werden uns nun im nächsten Abschnitt damit beschäftigen.

II. Ontologischer Versuch der Überwindung des Subjekt-Objekt-Schemas

1. Einleitung

Die Position der modernen ontologischen Richtung bietet eine Möglichkeit der Überwindung von Dualismen wie Sub-

105) Über die Objektivität im positivistischen Sinne siehe Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie, S.264; Fechner, Ideologie und Rechtspositivismus, in: Ideologie und Recht (hrsg. v. Maihofer), S. 97ff.

jekt und Sache, Gewißheit und Wahrheit, Denken und Sein 106), denn sowohl Subjekt als auch Objekt haben nun hier gleichrangigen Anspruch, etwas Seiendes zu sein. Darin stimmen all die Fragestellungen der modernen Ontologie überein. Sie versuchen die gegenständliche Relation des Subjektes und des Objektes durch das Transzendieren des "Gegen" dieser gegenständlichen Relation zu lockern bzw. zu überschreiten 107). Die Basis der Überordnung ist je nach den Fragestellungen der Ontologie verschieden gefaßt:

-
- 106) Vgl. A. Baratta, Gedanken zu einer dialektischen Lehre von der Natur der Sache, S. 173: "Alle diese Dualismen führten zu einer Trennung zwischen Untersuchung der Erkenntnis und Erkenntnis, in der Hegel den Hauptfehler des Kritizismus sah".
- 107) Der Begriff "Sachlichkeit" H.E. Hengstenbergs z.B. gehört zu diesem Versuch, indem er die Sachlichkeit als ein innerliches Konspirieren des Menschen mit dem Seinsentwurf des Begegnenden schildert (Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie. Versuch einer Anthropologie der Sachlichkeit, in: Philosophische Anthropologie heute, hrg.v. R. Rocek und O.Schatz, S. 65ff.). Sie ist nach ihm "Grundhaltung ..., die sich einem begegnenden Seienden um dieses Seienden selbst willen zuwendet" (ebd. S. 66). Sie gehört zur Wesensbestimmung des Menschen. Sie besagt die Weise des menschlichen In-der-Welt-Seins, d.h. menschliches Weltverhalten. Und insofern handelt es sich hier in erster Linie um den anthropologischen Aspekt. Inhaltlich bezeichnet sie im Grunde wenig anderes als den Erkenntnisvollzug des Menschen, und zwar den phänomenologischen (vgl. ebd. S. 66, 68). Man erinnere sich hier an das "Erfassen" oder "Zum-Objekt-Machen" des Seienden bei Hartmann (Das Problem des geistigen Seins, S. 117). In unserem Zusammenhang ist jedenfalls zu bemerken, daß dieses sachliche Verhalten transgegenständliche Begegnung bedeutet, daß hier daher nicht von der bloßen Objektivität, von der Enthaltung von aller Eigenmächtigkeit dem Objekt gegenüber" (ebd. S. 67) die Rede sei. Zwar sei diese "Begegnung" auf der Subjekt-Objekt-Relation fundiert. Aber sie biete keine Beschränkung dar: "Mitten in einer solchen Subjekt-Objekt-Relation kann etwas ganz anderes Gestalt werden: Mit- und Nachvollzug dessen, was im Begegnenden geschieht, so daß eine innere Berührung der eigenen Bewegung mit der Seinsbewegung im Begegnenden erfolgt" (ebd. S. 67).

Hartmann sieht die Überordnung der gegenständlichen Relation im monistischen Element der Ontologie. Die gemeinsame Sphäre des Subjektes und des Objekts deckt sich mit der Seinsweise von beiden: "Das den Dualismus Überbrückende ist einfach die Seinsweise (Modalität) von Subjekt und Objekt und kann am Wesen beider unmittelbar eingesehen werden" ¹⁰⁸⁾. Das dem Subjekt und Objekt gemeinsam zukommende Sein (Seiendes) liegt nach ihm im Transobjektiven ¹⁰⁹⁾. Es ist zu bemerken, daß er die Richtung dieses Transobjektiven an einer Stelle als die "Richtung des Objekts" bezeichnet hat. In diesem bestimmten Sinne können wir sagen, daß das "Überbrückende" bei Hartmann sowohl auf der Subjekt-Objekt-Relation fundiert, als auch von der Beschränkung noch abhängig bleibt, die von dieser Relation dargeboten ist. Es handelt sich bei ihm also um die statische Summe der Seinsweise von beiden.

Bei Jaspers liegt das Überbrückende in dem Moment, wo Subjekt und Objekt zur dialektischen Einheit kommen. Innerhalb der Relation geschieht hier nun, anders als bei Hartmann, sozusagen eine "dialektische Verschmelzung"

Bei Heidegger letztlich scheint es nun so zu sein, daß der Gedanke der Relation selbst verschwunden ist, indem er sein Denken als das die Subjektivität verlassende Denken bezeichnet. Bevor wir danach in Einzelheiten gehen, bleiben wir noch eine Weile bei einem bei diesen drei Philosophen übereinstimmenden Merkmal der Ontologie: der Über- (Un-)gegenständlichkeit.

108) Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 147.

109) Ein ähnlicher Gedankenzug läßt sich auch in folgender Darstellung Bruggers finden: "Die Seinsordnung hat sich uns gegliedert in einen Inbegriff möglicher Bedingungen. Diese Bedingungen können in der Richtung des Subjekts und des Objekts gesucht und endlich über beide hinaus bis in eine ursprüngliche Einheit beider verfolgt werden" (W.Brugger, Das Grundproblem metaphysischer Begriffsbildung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, IV (1949), S. 233).

2. Objektivität und Übergegenständlichkeit

Ein Übereinstimmendes Merkmal der von den oben genannten drei Philosophen vertretenen Fragestellungen der Ontologie ist die Über-(Un-)gegenständlichkeit des Gegenstandes des Philosophierens ¹¹⁰⁾, auch wenn ein gradueller Unterschied nicht zu beseitigen ist ¹¹¹⁾. Es geht bei ihnen nicht um eine reine Verstandesangelegenheit, die als "eine Wissenschaft unter anderen" dargestellt werden kann ¹¹²⁾.

Wie verhalten sich nun der Gedanke der Übergegenständlichkeit und die Objektivität? Kann man eigentlich auf der Basis des übergegenständlichen Denkens von der Objektivität reden? Pfllegt es doch nicht so auszusehen, daß man, je näher man dem Anspruch der Objektivität kommt, desto weiter vom Gedanken der Übergegenständlichkeit entfernt wird? Daß das übergegenständliche Denken den Anspruch der Objektivität nicht völlig verlassen kann, sondern jenes Denken Anlaß für eine neue Sinnauslegung des Objektivitätsanspruches bietet, zeigt sich aber vorallem darin, daß der Gedanke des Übergegenständ-

110) Über Hartmann siehe diese Arbeit, S. Jaspers, Philosophie I, Nachwort, III: "Wir müssen stets gegenständlich sprechen... und müssen, um die Philosophie darin zur Gegenwärtigkeit zu bringen, das Gegenständliche wieder einschmelzen und zum Verschwinden bringen". "Durch die Ungegenständlichkeit des Sinnes in der Klarheit des gegenständlich Gedachten findet, sage ich, die Selbstgegenwart des eigentlichen Wesens der Existenz statt (ebd. Nachwort XXXII). Über Heidegger siehe diese Arbeit, S.

111) Z.B. ist der Gedankengang der Aufklärung des geistigen Seins in dem Sinne nicht übergegenständlich, daß der lebende Geist mit Hilfe der Objektivationen, d.h. der Gegenständlichmachung faßbar wird. Seine These der Übergegenständlichkeit endet folgerichtig mit der bestimmten Beschreibung auf der Seite des gegenständlich Gedachten. Auch seine Kategorienlehre konnte daher nicht von den Begriffen wie Objektivität, Bestand und Ordnung abweichen. Hingegen ist es bei Jaspers und Heidegger anders. Sie gehen von der Grenze der gegenständlichen Denkens schlechthin aus. Der eine hat sein Denken deswegen "Scheitern" des Denkens, der andere "neues" Denken genannt.

112) Jaspers, Philosophie I, Nachwort, XXXIII.

lichen allein durch das Medium des gegenständlichen Denkens möglich wird. Der Ort, wo Jaspers die Chiffreschrift liest, ist das Gegenständliche ¹¹³⁾. Und der Ort, wohin das Licht des Seins Heideggers den Schatten, durch welchen es sich einzig bemerkbar macht, wirft, ist die (seiende) Welt ¹¹⁴⁾.

wenn man Jaspers' Werke liest, hat man leicht den Eindruck, daß er sich von Begriffen wie Objektivität, Bestand und Ordnungsprinzip entfernt. Aber wenn man sie näher betrachtet, kann man finden, daß der Wille zu Ordnung und Ehrfurcht vor Tradition und Autorität bei ihm als Grundlegendes dargestellt wurden, wie er sich gegen Einwendungen gegen sein Werk "Philosophie" selbst verteidigt hat ¹¹⁵⁾. Er weicht nicht von der Objektivität überhaupt ab, sondern nur von der "toten", der bloß "rationalen" Objektivität. Er lehnt es ab, an irgendeinem festen Objekt festzuhalten ¹¹⁶⁾. Aus der ständigen Bezogenheit von Objektivität und Subjektivität bei Jaspers gewinnen wir eine neue Position, von der aus wir die relevante Bedeutung der Objektivität in seinem System neu überblicken. In der Ungegenständlichkeit, worin die

113) Vgl. ders., Einführung in die Philosophie, S. 30; Philosophie I, S. 9. Auch die Verbindung des Menschlichen mit dem Sein kann durch das Gegenständliche vermittelt werden. Vgl. dazu Polak, Studien zu einer existentialen Rechtslehre, S. 80.

114) Heidegger, Holzwege, S. 104: "Das alltägliche Meinen sieht im Schatten lediglich das Fehlen des Lichtes, wenn nicht gar seine Verneinung. In Wahrheit ist der Schatten offenbar jedoch undurchdringliche Bezeugung des verborgenen Leuchtens. Nach diesem Begriff des Schattens erfahren wir das Unberechenbare als jenes, was, der Vorstellung entzogen, doch im Seienden offenkundig ist und das Verborgene Sein anzeigt". Dazu vgl. auch Polak, ebd. S. 280.

115) Jaspers, Philosophie, I, Nachwort, XXXI.

116) "... um durch philosophische Grundoperationen in das Umgreifende zu gelangen, das nur zugleich in Objektivität und Subjektivität hell werden kann, um in der Spaltung von Subjekt und Objekt unter ständiger Bezogenheit beider aufeinander, nie eins ohne die andere, die Gehalte des Seins zur Gegenwärtigkeit zu bringen" (Philosophie, Nachwort, XXXI.

Existenz als Möglichkeit nach Jaspers zu philosophieren beginnt, wird das Sein gesucht, worauf die "Wesentlichkeit aller Objektivität" (Phil 2. S. 25) beruht.

Bei Heidegger wurde dieser Zusammenhang radikal weitergeführt. Wenn bei Jaspers von der ständigen Bezogenheit von Objektivität und Subjektivität die Rede ist, ist bei Heidegger von dem die Subjektivität und damit zugleich die Objektivität verlassenden Denken die Rede. Damit scheint die Relevanzfrage der Objektivität innerhalb seiner Thematik (Seinsfrage) überhaupt nicht gestellt werden zu müssen. Aber insofern, als das die Objektivität verlassende Denken doch bei ihm nicht identisch ist mit der Beliebigkeit des Denkens, kann man die neuartige Sinnfrage der Objektivität auch hinsichtlich der fundamentalontologisch begründeten Rechtsauffassung wohl als möglich denken, weil wir das Objektivitätsmerkmal als Bedingung für die philosophische Kommunikation schlechthin sehen" ¹¹⁷⁾.

Unsere Erörterung der Seinsfrage der Objektivität hat nichts mit der Erläuterung des Faktums der partikularen, objektiv beweisbaren und allgemeingültigen Erkenntnis zu tun. Vielmehr handelt es sich um die Reflexion auf die methodische Struktur des Wahrheitsbezuges der Philosophie an der Grenze des wissenschaftlich gegenständlichen Wissens ¹¹⁸⁾. Unsere Aufgabe besteht - modern

117) Über die Objektivität als therapeutische Grundhaltung gegenüber dem Joch idealistischer und positivistischer Vorurteile in wissenschaftlicher Methode ("Heilung durch Objektivität") siehe Balduin Schwarz, Über die Krise in der Philosophie, in: Gedächtnisschrift für R. Marcic, S. 295. Vgl. dazu auch Wolf, Das Problem der Naturrechtslehre, S. 116.

118) Die allgemeine Tendenz der modernen Ontologie gegen den strengen Anspruch der Vernunft und Wissenschaft haben wir schon erwähnt: Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 54; Jaspers, Philosophie I, S. 324f.; Heidegger, Holzwege, S. 247.

ontologisch ausgedrückt - vielmehr in der Objektivität in ihrer Vergewisserung als in ihrer Begründung. Hier ist nun der Ort, den neuen Sinn der Objektivität anhand unserer drei Fragestellungen der Ontologie zu betrachten und danach die Objektivität des Rechts durch die ontologische Auffassung des Rechts neu zu begründen zu versuchen.

III. Objektivität und die Fragestellungen der Ontologie

1. Objektivität im Ringen der Objektion des objektiven Geistes und der Objektivation des objektivierten Geistes

Die Problematik der Objektivität findet sich bei Hartmann in zweierlei Formen: Objektion als ein charakteristisches Erkenntnisphänomen des geistigen Bewußtseins ("objizieren") und Objektivation als Fixierung, Schaffung des lebenden, nie fixierbaren geschichtlichen Geistes ("sich objektiviert"). Die Objektion bezeichnet sich als die Form des Zum-Objekt - (Gegenstand) - Machens des an sich Seienden, oder als das Verhältnis in das das Geistessein als Erkennendes zur Welt tritt ¹¹⁹⁾.

In der Objektion setzt sich die Seinsordnung in die Erkenntnisrelation. Der Grad dieser Objektivität bildet den Grad der Erkenntnisgrenze, d.h. die Weite der Gegenständlichkeit der Welt, indem die Objektion "fortschreitet" ¹¹⁹⁾. Mit anderen Worten ist es die Bewußtseinsobjektivität, der unsere Orientierung in die Welt entspricht. Da nach Hartmann nur das geistige Wesen der Objektion fähig ist, zeigt die Objektion die eigentliche Stellung des erkennenden Geistes, des Menschen, in der

¹¹⁹⁾ Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 118.

Welt. Diese Objektivität ist "Folge der Ablösung aus dem Drang und der exzentrischen Selbsteinordnung ¹²⁰⁾, ¹²¹⁾. Diese Umorientierung auf die Welt ist durch Distanz zu den Dingen möglich. Die Objektion ist Macht des lebenden, realen (geschichtlichen) Geistes. Nach Hartmann, wie wir schon gesehen haben, ist alles Seiende übergegenständlich und unabhängig davon, ob es erkannt (objiziert) wird oder nicht. Das Seiende ist gleichgültig sowohl gegenüber der Objektion als auch gegenüber dem Subjekt. Aber das Einsetzen der Seinsordnung in die Erkenntnisrelation (Erhebung der Welt aus einer an sich seienden zu einer für ihn (den Geist) seienden durch Objektion) tritt doch, so behauptet Hartmann, in ein neues Verhältnis auf eigener, all die anderen Ordnungsweisen überragender Ebene innerhalb des ontischen Gesamtverhältnisses: in das Verhältnis zum Menschen ¹²²⁾. Dieses Verhältnis bildet nach ihm ein Sinnverhältnis ¹²²⁾; indem der Geist die Welt zum Objekt (Für-Jemand-Sein) macht, d.h. indem er selber zum Subjekt des Objektes wird, tritt er als Sinnggeber der Welt ein. Objektivität also erklärt die Verhältnisform des geistigen Menschseins zur Welt und als Erkenntnisphänomen zeigt sie gerade die Gegenständlichkeit der Welt. Die Objektion bedeutet nun die Aufnahmefähigkeit des lebenden Geistes ¹²³⁾.

Nun wenden wir uns dem Problem der Objektivation zu. Der lebende Geist "treibt darüber hinaus auch noch ständig Gebilde eigener Art hervor, in denen er sich eine greifbare, von ihm selbst unterschiedene "Objektivität" gibt" ¹²⁴⁾. Dies entspricht gerade der Objektivitätsform

120) Ebd. S. 116.

121) Dieser Zusammenhang spiegelt sich bei Jaspers in der Bedeutung der Weltorientierung im Dienst des existentiellen Philosophierens: "Ich kann die Welt nicht im Spiegel auffangen, und ich kann mich nicht in sie verwandeln, sondern nur mir Helligkeit geben, um in der Welt werden, was ich bin. Wenn das geschlossene Weltganze zerbrochen ist, bleibt Weltorientierung" Philosophie I, S. 236).

122) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 123.

123) Über die drei Grundformen des Geistseins siehe diese Arbeit, S. 37ff.

124) Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 406.

des "objektivierten Geistes", der im Gegensatz zum lebenden Geist (personalem Geist und Überindividuellem objektivem Geist) geschaffener Geist ist. Sowohl der personale als auch der Überindividuelle Geist objektiviert sich ¹²⁵⁾. Und "alle Mitteilung" befindet sich nach Hartmann schon in der Gestalt der Objektivation: "Jede Äußerung, jedes Wort, jede Geste, jedes Verhalten des Individuums ist schon Objektivation" ¹²⁶⁾. Aber nach Hartmann haften die Objektivationen "zunächst durchaus noch am lebenden Geist, haben sich nicht abgelöst, sind nur die Ausformung eines noch lebendigen" ¹²⁵⁾. Z.B. Das Rechtsempfinden als ein Inhaltsgebiet des lebenden Geistes einer Zeit "objektiviert sich im gegebenen Gesetz, im positiven Recht als einem fixierten und niedergelegten". Was durch Objektivation abgehobene, geschaffene Gebilde sind, fixiert sich und überdauert ¹²⁷⁾. Aber der im Rechtsempfinden bestehende objektive Geist wandelt sich: "Mit dem Rechtsempfinden wandelt sich das geltende Recht" ¹²⁸⁾.

Da "aller lebende Geist sich in jeder seiner Formgebungen bereits im Leben selbst objektiviert, und geschaffene Objektivationen aber im allgemeinen ebenso leicht wieder preisgibt", kann die Abgrenzung der selbständigen Seinsweise, der Objektivation vom lebenden Geist und weiter die Grenze der Verselbständigung in

125) Ebd. S. 409.

126) Ebd. S. 411. "... daß aller lebende Geist einen gewissen Bestand von Objektivationen schon für sein eigenes geschichtliches Bestehen lebensnotwendig braucht" (ebd. S. 546).

127) "Weil es nicht lebt, stirbt es auch nicht mit dem Lebendigen. Weil es nicht ein Reales ist, hat es auch die Härte des Realen nicht an sich, erfährt nicht die Zerstörung, die seinen Schöpfer ereilt" (ebd. S. 409).

128) Ebd.

der Tat nicht deutlicher sein ¹²⁹⁾. Man kann das ontische Verhältnis zwischen jenem geistigen Gut und dem geistigen Leben als eine "strukturelle (kategoriale) Selbstständigkeit" ¹³⁰⁾ in der Seinsabhängigkeit formulieren. Und indem nun die Objektivation (geistiges Gut) auf das veränderte geistige Leben zurückfällt, und dieses erst in seiner Objektivation, d.h. "in dem was nicht er selbst ist" ¹³¹⁾ faßbar wird ¹³²⁾, wird die Objektivation "Fessel des Geistes": Daraus ergibt sich der Konflikt zwischen lebendem und objektiviertem Geist. "Das positive Recht z.B. gehört dem lebenden Geist an, nicht sofern es geprägte Setzung ist, sondern sofern es die innere Form des wirklichen gemeinsamen Rechtsempfindens ist. Dieses Rechtsempfinden aber objektiviert sich im geschriebenen Gesetz. Als Gesetz hat der lebende Geist es bereits aus sich herausgestellt und ihm die Autorität über sich verliehen. In dieser Objektivitätsform hat es eine gewissen Eigenkraft, die nicht identisch ist mit dem lebendigen Rechtsempfinden. Letzteres ist dem Wandel unterworfen, ... und als fortbewegtes tritt es im empfundenen Gegensatz zu ihm. ... Er hat sich in seiner eigenen Objektivation gefangen. Er muß nun entweder sich fügen - und d.h. sein Fortschreiten hemmen lassen - oder die Fessel zerreißen" ¹³³⁾.

129) Hartmanns zwei Kriterien zur selbstständigen Seinsweise verraten eben die Schwäche der Überzeugungskraft: "Und es leuchtet ohne weiteres ein, daß nur Objektivationen in stabilen Material zu abgelöster, selbstständiger Seinsweise gelangen können: nicht weniger aber auch, daß nur solcher geistige Inhalt, der dem lebenden Geiste als gewichtig (!) erscheint, in stabilem Material objektiviert wird" (ebd.S.413).

130) Ebd. S. 517.

131) "Denn der lebende Geist hat seine Objektivität stets schon an sich selber: er ist eben objektiver Geist; zu seinem Leben bedarf er keiner Objektivität, die außer ihm wäre" (ebd. S. 520).

132) "Geistgeschichte ...ist...in erster Linie Wissenschaft vom objektivierten Geist" (ebd.S. 521).

133) Ebd. S. 523.

Der lebende Geist muß also sich selbst in seiner Objektivation binden, mit seiner Objektivation sich belasten. Seine Freiheit ist zugleich "die Urheberin selbstgeschaffener Fesselung" ¹³⁴⁾: "... daß das einmal errungene geistige Gut durch die Vermittlung der Objektivation dem lebenden Geiste erhalten bleibt" ¹³⁵⁾. Da der eigentliche Geist nach Hartmann nur der lebende ist, kennzeichnet sich diese "innere Dialektik" wesentlich als ein Ringen des lebenden mit dem objektivierten Geist ¹³⁶⁾. Aber in diesem Verhältnis erfährt der lebende Geist nicht nur Hemmung, sondern auch den "Genuß der Errungenschaften" ¹³⁷⁾. Hartmann hat besonders auf das politische und soziale Leben als den Ort hingewiesen, wo die revolutionäre befreiende Aktualität des lebenden objektiven Geistes stark spürbar ist ¹³⁸⁾; hier ist die Spontanität der Objektion des Neuen gegen die Verfestigung der Objektivation des Alten am stärksten: so daß Recht gegen Recht steht ¹³⁹⁾.

Da der lebende Geist nach Hartmann seine ontologische Grundlage im Verhältnis zu seiner Geschichte hat ¹⁴⁰⁾, führt die objektive Lösung (Distanz, Bewußtmachung, Vergegenständlichung, Selbstbefreiung) bei Hartmann schließlich in geschichtliche Lösung ¹⁴¹⁾. Eine geschichtliche Lösung und eine objektive Lösung schließen einander nicht aus. Die Vergeschichtlichung der Seins-

134) Ebd. S. 524.

135) Ebd. S. 538.

136) "Lebender Geist ist seinem Wesen nach revolutionär, und zwar eben deswegen, weil objektivierter Geist seinem Wesen nach tyrannisch ist. Jener ist der ewige Neuerer, ..., dieser ist das ewige konservative Prinzip in der Geschichte des lebenden Geistes ..." (ebd. S.532). Übrigens kann man in diesem Zusammenhang sich an Schellers Wirkengesetz der die Geschichte bildenden Real- und Idealfaktoren erinnern.

137) Ebd.

138) Ebd. S. 533.

139) Ebd. S. 539.

140) Das Verhältnis des lebenden Geistes zu seiner Geschichte sei ein Teil seiner Lebendigkeit selbst.

141) Über den Ruf der Objektivation siehe ebd.S.552ff.

frage ¹⁴²⁾ als Lösung hebt daher eine objektive Lösung nicht auf. Vielmehr stehen die beiden in dialektischer Verbindung oder in ergänzender Konstituierung. Dieser Zusammenhang wird besonders bei Jaspers einsichtig ¹⁴³⁾, auch wenn eine endgültige Synthese von Objektivität und möglicher Existenz des Einzelnen in der Wirklichkeit nie erreichbar ist ¹⁴⁴⁾ und das wahre Recht deswegen eine Idee, eine Möglichkeit bleibt, wie wir schon erörtert haben.

-
- 142) Die These "Seinsfrage ist geschichtliche Frage" entspricht unseren drei ontologischen Fragestellungen: Das Fragen der Seinsfrage ist nach Heidegger "in sich durch und durch geschichtlich" (Einführung in die Metaphysik, S. 37f.); bei Jaspers war die Erscheinung der Existenz und das Sein als 'Transzendenz Geschichtlichkeit' (vgl. Philosophie III, S. 19, auch von Ursprung und Ziel der Geschichte, S.260f.; die reale Betrachtung der Ontologie als Ganzes der Welt war bei Hartmann durchaus geschichtlich. Unter Geschichtlichkeit hat man hier nicht die Geschichte als reales Weltgeschehen zu verstehen (über den Unterschied zwischen beiden siehe O.F. Bollnow, Existenzphilosophie, S. 112). Z.B. bei Heidegger ist sie "die Seinsverfassung des Geschehens des Daseins als solchen, auf dessen Grunde allererst so etwas möglich ist wie Weltgeschichte und geschichtlich zur Weltgeschichte gehören" (Sein und Zeit, S.20). Die Geschichtlichkeit ist hier nicht als wissenschaftstheoretische Bestimmung dargestellt, Der Begriff Geschichtlichkeit unterscheidet sich hier deswegen z.B. von den lebensphilosophischen Geschichtseinsichten Diltheys, denn bei diesen ist das Problem der Geschichte dargestellt, um eine wissenschaftliche Grundlegung der Geschichte und der objektiv allgemeingültigen Geisteswissenschaften zu geben, auch wenn die geschichtliche Erscheinung als Ausdruck des Lebens (innere Erfahrung) als universaler Raum begriffen ist. Über die Entwicklung der Geschichtskonzeptionen von Hegels Geschichte "als Grundcharakter der Wirklichkeit schlechthin" über die Historisierung in den Geisteswissenschaften Ende des 19. Jhs. (z.B. historische Rechtsschule) bis hin zu Dilthey siehe Schulz, Philosophie in der veränderten Welt, S. 492ff.

- 142) Forts.: Es kommt auf die ontologische Fundierung der Geschichte an. Die Seinsgeschichte, die das Sein selbst ist (vgl. Heidegger, *Nietzsche*, S. 489), hat nun mit der Geschichte als faktisch realem Weltgeschehen nichts zu tun. Sie kennt keine Bindung der Geschichte als empirischen Geschehens. Bei Jaspers ist es anders. Zwar ist die Geschichtlichkeit auch bei ihm eine ontologische Strukturform. Aber er entwertet die Geschichte als Realgeschehen nicht völlig, sondern er versucht die dialektische Verbindung zwischen Geschichte als Realgeschehen und Geschichtlichkeit als subjektiver Verinnerlichung der Geschichte. Dieser Zusammenhang läßt sich durch das Verhältnis des "geschichtlichen Bewußtseins" zum "historischen Bewußtsein" erklären (Philosophie II, S. 118ff.). Dazu auch vgl. Schulz, ebd. S. 524f. Die Behauptung, daß Jaspers damit den Sinn der Geschichte als Geschehen auf die Subjektivität zurückgeführt habe (Schulz, ebd. S. 525), ist grob und pauschal. Der Sinn der Geschichte wurde mit anderen Worten als Geschehen existentiell-ontologisch relativiert. Wenn Kaufmann die Geschichtlichkeit des Rechts als "Offenheit des Rechts zum Naturrecht hin" (Naturrecht und Geschichtlichkeit, S. 31, 12 bes. Anm. 15), als eine "in der Seinsweise des Rechts begründete ontologische und daher unbeliebige Strukturform jeder konkret-historischen Rechtsordnung" (Rechtsphilosophie im Wandel, S. 18) bezeichnet, so faßt er seinen Gedanken analog der Heideggerschen Auffassung der ontologischen Fundierung der Geschichte (ebd.: "...es ist nicht danach gefragt, wie das Recht rein tatsächlich in der Geschichte ist, sondern wie es seinem Wesen nach Geschichte hat ..."), auch wenn Kaufmann mit der "ontologischen Geschichtlichkeit des Rechts selbst" nun, streng Heideggersch gesprochen, die Seinsweise (Seiendheit) meint.
- 143) Besonders im Verhältnis zwischen Recht und Grenzsituation - in der Grenzsituation sei keine objektive Lösung für immer, sondern eine jeweilig geschichtliche Lösung (vgl. Philosophie II, S. 241) denkbar - verrät sich die dialektische Verbindung zwischen der objektiven und geschichtlichen Lösung: "Ich begründe mein Recht nicht anders als nur relativ und partikular; ... Aber ich bin gegenwärtig im Rechtsgedanken je nach der Wesentlichkeit seines Gehaltes, ... in einer mit im geschichtlichen Augenblick die Wahrheit des Handelns offenbarenden Rechtsidee" (Philosophie II, S. 241).
- 144) Vgl. auch Düwel, Rechtsbewußtsein und existentielle Entscheidung, S. 113.

2. Objektivität in der existentiellen Möglichkeit

Jaspers stellt durch sein "Philosophieren" die reine Objektivität in Frage, so daß er dagegen das neue Ziel des Philosophierens, den "schwebenden, existentiell übergriffenen neuen Besitz der Objektivität" ¹⁴⁵⁾ zu erreichen versucht. "Reine" Objektivität bedeutet nach ihm "isolierte" Objektivität, "starre Äußerlichkeit", die einer bedingten, partikularen Wißbarkeit, einer gegenständlichen Feststellung von Sachverhalten und ihrer allgemeingültigen Verifikation für das Bewußtsein überhaupt entspricht. Eine "partikulare Objektivierung" ¹⁴⁶⁾ ist daher nach Jaspers vom Umgreifenden streng zu unterscheiden.

Die (partikulare) Objektivität gewinnt ihre eigentliche Wahrheit für den Menschen nach ihm erst in ihrer Existenzbezogenheit. Sie muß durch die Frage nach ihrem Sinn, ihrer existentiellen Relevanz, notwendig zu dem neuen Gesichtspunkt erhoben werden. Gerade in diesem Moment, wo die Objektivität hinsichtlich ihres Existenzbezogenseins in die Schwebe gebracht wird, um die in den ethischen oder rechtlichen Sätzen "sprechende Unbedingtheit existenziell fühlbar zu machen" ¹⁴⁷⁾, setzt die Jasperssche Dialektik an ¹⁴⁸⁾. Die Objektivität wird dialektisch, indem die Frage nach dem Sinn der Objektivität

145) Jaspers, Philosophie II, S. 336f.

146) Ders., Der philosophische Glaube, S. 111.

147) Ders., Philosophie II, S. 360.

148) Diese Situation hat H. Fahrenbach in der "Analyse der ethischen Dimension der Existenz bei Jaspers" ausführlich dargestellt (Existenzphilosophie und Ethik, S. 59f.; U. Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, S. 100ff.; vgl. auch J. Hommes, Krise der Freiheit, S. 59 Anm. 80.

sich auf die Ursprünge bezieht, wo für Existenz die Entscheidungen in dieser Objektivität liegen ¹⁴⁹⁾, weil Existenz nur in einer Welt ist, die ihr überall nur in der Spaltung von Subjektsein und Objektsein entgegenkommt, bildet das dialektische Moment das Zusammenschauen von Subjektsein und Objektsein, ihr Einswerden ¹⁵⁰⁾. "Das existenzzerhellende Denken vergegenwärtigt die Weise dieser Bewegung (der Subjektivität und Objektivität), um die existentielle Relevanz aller Wirklichkeit in Subjektivität und Objektivität zu ergreifen" ¹⁵¹⁾.

Daß die Objektivität um der existentiellen Mitteilung willen in die dialektische Bewegung geschoben wird, bedeutet nach Jaspers nicht Auflösung oder Aufhebung der Objektivität. Er schreibt deutlich: "Existieren bedeutet, Objektivität zu verlangen und sie anzuerkennen, aber Objektivität nicht bestehen zu lassen als nur, soweit sie der wahre Ausdruck des existentiellen Weges für diese Subjektivität ist" ¹⁵²⁾.

Der Begriff Objektivität ist also hier hinsichtlich des Daseinsgrundes des Menschen relativierte und von diesem Grund her neu bestimmte Objektivität. Diese Objektivität

149) Jaspers, Philosophie II, S. 347, 353. Auch vgl. Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, S. 101f: "Indem die Frage das ursprüngliche Verhältnis sucht, das dem Sein der Existenz in der Objektivität zugrunde liegt, ist sie negativ gegen allen fraglosen Bestand, als den Objektivität sich selbst immer gibt".

150) Existenz bleibt hier wesentlich ein Verhältnis zur Objekt-Subjekt-Relation selbst. Sie selbst läßt sich weder mit Subjektivität noch mit Objektivität als je einem Pol identifizieren. Über die Struktur der Existenz und die Subjekt-Objekt-Relation siehe Hommes, ebd. S. 97ff.

151) Jaspers, Philosophie I, S. 57.

152) Ders., Philosophie II, S. 355. Daß die Wahrhaftigkeit der Existenz nicht objektiv charakterisierbar ist, erklärt Jaspers durch dieses Beispiel: Der, der eigentlich nie lügen wolle, vermeide den sophistischen Dunst, nicht der, der objektiv nie lügen wolle (vgl. ebd. S. 358f.).

nennt Jaspers im Gegensatz zur isolierten Objektivität "umgreifende Objektivität" ¹⁵³⁾, die "das Mittel wird, um uns mit dem Sein selbst in Berührung zu bringen" ¹⁵⁴⁾. Und da der Daseinsgrund des Menschen nach Jaspers in der Welt als die existentielle Möglichkeit erscheint, charakterisiert sich auch die Objektivität nun in der existentiellen Möglichkeit ¹⁵⁵⁾. Die Objektivität wird als Erscheinung zum "Ort der Seinsentscheidung der auf Transzendenz bezogenen Existenz" ¹⁵⁶⁾. So ist die Objektivität als Möglichkeit Medium der Erscheinung der Existenz ¹⁵⁷⁾. Die Relativierung der Objektivität in ihrer existentiellen Wechselbeziehung kennzeichnet dadurch zugleich den Aufstieg zur neueren Objektivität, die - als Medium der Erscheinung der auf Transzendenz bezogenen Existenz - in sich selber Transzendenz birgt, und die daher in ihrem Dienst zur "Seinsberührung" von der Subjektivität durchdrungen auch einen Symbol(Chiffre-)charakter trägt: ¹⁵⁸⁾ Sie ist für sich Chiffre.

3. Objektivität in ihrer Verlassenheit

In dem fundamentalontologischen Gedankengang Heideggers scheint die Sinnfrage der Objektivität beiseite gelassen

153) Ders., Von der Wahrheit, S.1029. Es ist hier zu bemerken, daß Existenz, die weder rein subjektiv noch rein objektiv sein kann, deswegen auch nicht irgendwelches konstitutives Prinzip für einen Seinsentwurf als solchen sein kann, jedoch eine regulative Idee in der Weise des methodischen Innewerdens des Seins. Deswegen kann der Gedanke von der wahren, neuen Objektivität dem der Existenzerhellung nach Jaspers reibungslos folgen. Daß die Bezeichnung von Existenz als regulativer Idee der ontologischen Erörterung nicht widerspricht, können wir mit Hilfe Hartmanns bestätigen: "Die Idee macht die Ontologie kritisch, der Seinsgedanke aber macht die Idee ontologisch" (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 148).

Zur Existenz als regulative Idee vgl. Heinemann, Existenzphilosophie lebendig oder Tot?, S.65.

154) Von der Wahrheit, S. 1030.

155) Vgl. Hommes, Die Existenzerhellung und das Recht, S. 104, 147. Auch vgl. diese Arbeit, S.

156) Jaspers, Philosophie I, S. 82.

157) Ders., Philosophie II, S. 422.

158) Vgl. ders., Von der Wahrheit, S. 1030.

zu sein; die Objektivität eines Seienden zu beweisen versuchen hieß nach ihm gerade die "Subjektivierung des Seienden zum bloßen Objekt" ¹⁵⁹⁾, was seiner fundamental-ontologischen Aufgabe, die "Lichtung der Wahrheit des Seins vor das Denken zu bringen" gegensätzlich stehen würde. Er behauptet, daß man überhaupt den Titel wie "subjektiv", "objektiv" beiseite lassen muß ¹⁶⁰⁾. Damit wollte er in seiner Philosophie sowohl die Subjektivität als auch die Objektivität verlassen ¹⁶¹⁾. Im Denken Heideggers kommt es nicht mehr auf die Objektivität als eine Hingabe des lebenden Geistes an die Welt an und nicht mehr auf die Objektivität in ihrem dialektischen Verhältnis. Indem das Denken weder der Vergegenständlichung noch dem dialektischen Geschehen der Wirklichkeit sich widmet, basiert dieses absonderliche Denken nicht mehr in der Subjekt-Objekt-Relation ¹⁶²⁾, was eine geistige Auseinandersetzung damit schließlich zwecklos macht.

Die Frage nach dem Sinn der Objektivität des Rechts enthält letztlich die Offenheit der Objektivität, die Offenheit, deren Erfüllung zugleich einen Dienst zur zukünftigen Seinserfahrung bedeuten wird, weil die in die menschliche Freiheit aufgerebene Objektivität, deren Hervorhebung in der Wirklichkeit deswegen in erster

159) Heidegger, Humanismus, S. 99f. Dies hat Heidegger hinsichtlich des Wertgedankens geäußert: "...das, was etwas in seinem Sein ist, erschöpft sich nicht in seiner Gegenständlichkeit, vollends dann nicht, wenn die Gegenständlichkeit den Charakter des Wertes hat"; "Die absonderliche Bemühung, die Objektivität des Wertes zu beweisen, weiß nicht, was sie tut" (ebd. S. 99).

160) Ders., Einführung in die Metaphysik, S. 77.

161) "...ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das 'Zwischen' lichtet, innerhalb dessen eine 'Beziehung' von Subjekt zum Objekt 'sein' kann" (Humanismus, S. 101).

162) Die Frage, was heißt Denken? schlägt nach Heidegger unmittelbar wie der Blitz bei uns ein. Deswegen läßt diese Frage "sich niemals dadurch beantworten, daß wir eine Begriffsbestimmung über das Denken, eine Definition, vorlegen und deren Inhalt fleißig ausbreiten" (Was heißt Denken?, S. 9).

Linie Appell des Menschen an sich selbst war, wesentlich ein mögliches Verhältnis zum Bezogensein des Menschen auf die Offenheit des Seins bleibt ¹⁶³⁾. Objektivität ist einmal offen in die Subjektivität, und letztlich offen in das Sein: in die Subjektivität deswegen, weil die Objektivität noch der Anspruch des Subjektes bleibt, das immer in der Subjekt-Objekt-Relation befangen ist, und in das Sein deswegen, weil keine Gestalt der Objektivität zum Sein schlechthin wird. Die Offenheit der Objektivität in das Sein ist absolut, während sie gegenüber der Subjektivität relativ offen ist; in dieser herrscht ontische Variation und Relation, in jener ontologischer Abgrund.

IV. Die Offenheit der Objektivität, nicht die Offenheit der Subjektivität

Die Überlegung "Weder rein Objektiv noch rein Subjektiv" hat ihre Position im Sein. Den Anhaltspunkt "zwischen" dem Weder-Noch zugunsten der "wahren", "wesentlichen" Objektivität fundiert sich jedoch in der Subjekt-Objekt-Relation. Die "neue" Objektivität kann freilich nicht bloß Abstand von der reinen Subjektivität oder Objektivität des Subjektiven heißen. Aber es ist nicht zu über-

163) Nach unserer bisherigen Darstellung ist es ohne weiteres anzunehmen, daß das Sein, worauf wir das Recht zurückzuführen haben, zugleich auch die Grundlage der Freiheit des Menschen ist. Die Bestimmung von Freiheit in unserem Zusammenhang bezieht beispielsweise sich auf Jaspers, Philosophie II, S.32(Freiheit als "Organ der Vergewisserung"), S.65 (die Abhängigkeit der Freiheit von der Transzendenz); ders., Der philosophische Glaube, S. 111 (Freiheit als "transzendentes Müssen"); ders., Philosophie III, S.63f. ("Freiheit bleibt im Dasein als Persönlichkeit an Natur gebunden"); R. Spaemann, Aktualität des Naturrechts, in: Naturrecht in der Kritik, S.273f. ("Freiheit hat nur Wirklichkeit als erinnerte Natur")

-164) Die Rechtsidee, ohne die die Rechtswissenschaft schlechthin höchst fragwürdig würde (vgl. Rommen, Naturrecht, S.44), meint nämlich auch die Richtungsbewußtheit in diesem Sinne. Über "Ideen" als "Richtungsbewußtsein" in der Dynamik des Gesamtprozesses des objektiven Geistes s. Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, S. 299f.

sehen, daß die Objektivität, sei es als ein Baugesetz des Seins, sei es als Chiffre für Sein, für die ontologische Erörterung immer in einer ontischen Möglichkeit sich bewegt, die auf jener Relation des Subjektes und Objektes fundiert ist. Also die Aussage, daß die Objektivität offen ist, kann nichts daran ändern, daß es doch eben um die Objektivität geht, und gerade nicht um Subjektivität (bzw. offene Subjektivität) oder sonst etwas. "Nun ist am Ende die umfassende und doch besondere Aufgabe, das Sein im Ganzen in der Subjekt-Objekt-Spaltung durch Vermittlung beider zu ergreifen, und zwar so, daß in der Objektivität (!) unmittelbar beides ist" 165), 166), 167).

165) Jaspers, Von der Wahrheit, S. 1030. Auch ebd.: "Die Chiffer ist nicht Objekt, nicht Subjekt. Sie ist die Objektivität (!), die von der Subjektivität durchdrungen ist, und zwar so, daß im Ganzen das Sein gegenwärtig wird".

166) Auch Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 149, wo von der "Transobjektive" die Rede war. Vgl. dazu diese Arbeit, S. 38f.

167) Anders als in moderner Ontologie entwirft Kaufmann in rationaler Weise und ohne das subjektive Moment auszuschalten die Verbindung der Subjektivität und Objektivität. Dazu siehe Rechtsphilosophie im Wandel, S. 100f., 97f.

Über die Berufung auf rationale Methode in der neueren deutschen Rechtsphilosophie siehe Weizel, Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, S. 218f.; ders. Wahrheit und Grenze des Naturrechts, S. 231; Böckle, Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: Naturrecht in der Kritik, S. 305f.

Literaturverzeichnis

- Arago, Jacques: Die antimetaphysische Seinslehre N. Hartmanns, in: Philosophisches Jahrbuch, Bd.67 (1959), S.179-204.
- Baratta, Alessandro: Gedanken zu einer dialektischen Lehre von der Natur der Sache, in: Gedächtnisschrift für G. Radbruch, Göttingen 1968, S.173-181.
- Beyer, Wilhelm R.: Recht und Rechtsordnung. Eine Grenzziehung, Meisenheim/Glan 1951.
- Böckle, Franz: Wiederkehr oder Ende des Naturrechts?, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg.v.F. Böckle u. E.W.Böckenförde, Mainz 1973, S.304-311.
- Bollnow, Otto Friedrich: Existenzphilosophie, Stuttgart 1955.
- Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: Philosophische Anthropologie heute, hrsg.v.R.Rocek u.O.Schatz, München 1972, S.19-36.
- Brentano, Franz: Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, Hamburg 1955.
- Brugger, Walter: Das Grundproblem metaphysischer Begriffsbildung, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.IV(1949), S.225-234.
- Coing, Helmut: Grundzüge der Rechtsphilosophie, 3.Aufl., Berlin und New York 1976.
- Conrad-Martius, Hedwig: Realontologie. E.Husserl zum 60.Geburtstag gewidmet, in: Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung, Bd. 6(1923), S.160-190.
- Die Zeit, in: Philosophischer Anzeiger, 1927/28, S.143-182 u.S.345-390.
- Coreth, Emerich: Metaphysik. Eine metaphysisch-systematische Grundlegung, Innsbruck-Wien-München 1961.
- Diemer, Alwin: Edmund Husserl, Meisenheim 1956.
- Driesch, Hans: Ordnungslehre. Ein System des nicht-metaphysischen Teils der Philosophie, Jena 1923.
- Düwel, Peter: Rechtsbewußtsein und existentielle Entscheidung, Diss.iur.Hamburg 1961.

Fahrenbach, Helmut: Existenzphilosophie und Ethik, Frankfurt 1970.

- Philosophische Existenzerhellung und theologische Existenzmitteilung. Zur Auseinandersetzung zwischen K.Jaspers und R.Bultmann, in: Theologische Rundschau, Bd.24(1957/58), S.105-135.

Fechner, Erich: Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts, 2.unveränderte Aufl., Tübingen 1962.

- Recht und Politik in Adalberts Stifters Witiko. Stifters Beitrag zur Wesensbetrachtung des Rechts und zur Charakterologie und Ethik des politischen Menschen, Tübingen 1952.
- Über einige Neuerscheinungen zum Problem des Naturrechts, in: Deutsche Rechts-Zeitschrift, 4. Jg.1949(Heft 5), S.97-103.
- Naturrecht heute, in: Gedächtnisschrift für G. Radbruch, hrsg.v.A.Kaufmann, Göttingen 1968, S.161-172.
- Artikel "Rechtsphilosophie", in: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, Bd.8, hrsg.v.E.v.Beckert, Stuttgart und Tübingen 1964, S.748-762.
- Ideologie und Rechtspositivismus, in: Ideologie und Recht, hrsg.v.W.Maihofer, Frankfurt 1969, S.97-120.
- Buchbesprechung: H.Coings Grundzüge der Rechtsphilosophie, in: ARSP Bd.39(1950/51), S.403-422.

Fink, Eugen: Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik, in: Kantstudien, Bd.38(1933), S.319-383.

Gadamer, Hans Georg: Sein, Geist, Gott, in: Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedächtnis, Freiburg und München 1977, S.43-62.

Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen, Hamburg 1961.

Giel, Klaus: Philosophie als Anthropologie, in: Wege zur pädagogischen Anthropologie. Versuch einer Zusammenarbeit der Wissenschaften vom Menschen, v.Flitner, Heidelberg 1963, S.128-161.

Haag, Karl Heinz: Kritik der neuen Ontologie, Stuttgart 1960.

Häberlin, Paul: Anthropologie und Ontologie, in:
Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.
4(1949), S.6-28.

Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins.
Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichts-
philosophie und der Geisteswissenschaften, 3.
unveränderte Aufl., Berlin 1962.

- Zur Grundlegung der Ontologie, 3.Aufl., Meisen-
heim/Glan 1948.
- Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin
und Leipzig 1921.
- Aufbau der realen Welt, Berlin 1940.
- Neue Wege der Ontologie, Teildruck aus: Systematische Philosophie, 2.Aufl., hrsg.v.N.Hartmann,
Stuttgart 1947.
- Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?,
in: Festschrift für P.Natorp, Berlin 1924, S.124-177.
- Ziele und Wege der Kategorialanalyse, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.2(1947),
S.499-536.
- Kategoriale Gesetze, in: Philosophischer Anzeiger,
1.Jg.(1925/26), S.202-266.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, 11.Aufl., Tübingen
1967.

Kant und das Problem der Metaphysik, 4.erweiterte
Aufl., Frankfurt 1973.

- Einführung in die Metaphysik, 4.unveränderte
Aufl., Tübingen 1976.
- Was ist Metaphysik?, 10.Aufl., Frankfurt 1969.
- Über den Humanismus, mit : Platons Lehre von der
Wahrheit, 3.Aufl., Bern 1975.
- Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4.erwei-
terte Aufl., Frankfurt 1971.
- Holzwege, 3.unveränderte Aufl., Frankfurt 1957.
- Was heisst Denken?, Tübingen 1954.
- Nietzsche, 1.Bd., Pfullingen 1961.

Heinemann, Fritz: Existenzphilosophie lebendig oder
tot?, 4.bearbeitete Aufl., Stuttgart-Berlin-
Köln-Mainz 1971.

Heinemann, Fritz: Jenseits des Existentialismus,
Stuttgart 1957.

Heinemann, Walter: Die Relevanz der Philosophie M.
Heideggers für das Rechtsdenken, Diss.iur.
Freiburg 1970.

Hengstenberg, Hans Eduard: Die Frage nach verbindlichen
Aussagen in der gegenwärtigen philosophischen An-
thropologie. Versuch einer Anthropologie der
Sachlichkeit, in: Philosophische Anthropologie
heute, hrg.v.R.Rocek u.O.Schatz, München 1972,
S.65-83.

Henkel, Heinrich: Einführung in die Rechtsphilosophie,
2.Aufl., München und Berlin 1977.

- Die Selbstbestimmung des Menschen als rechtsphi-
losophisches Problem, in: Festschrift für K.
Larenz zum 70.Geburtstag, hrg.v.G.Paulus, München
1975, S.3-25.

Hessen, Johannes: Lehrbuch der Philosophie, 2.Bd.:
Wertlehre, München 1948.

Hommes, Jakob: Krise der Freiheit. Hegel-Marx-Heidegger,
Regensburg 1958.

- Zwiespältiges Dasein. Die existenziale Ontologie
von Hegel bis Heidegger, Freiburg 1953.

Hommes, Ulrich: Die Existenzerhellung und das Recht.
Der mögliche Ort des Rechts im Denken von K.
Jaspers, Frankfurt 1962.

- Vom Sinn moralanthropologischer Fragestellung in
der Gegenwart, in: Die Frage nach dem Menschsein.
Aufriss einer philosophischen Anthropologie, in:
Festschrift für H.Müller zum 60.Geburtstag, hrg.
v.H.Rombach, München 1966, S.173-187.

Huch, Kurt Jürgen: Philosophiegeschichtliche Vorausset-
zungen der Heideggerschen Ontologie, Frankfurt
1967.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie
und phänomenologischen Philosophie, Husserliana.
Gesammelte Werke, Bd.III, IV, Haag 1952.

- Logische Untersuchungen, 2.Bd., 5.Aufl., Tübingen
1968.
- Phänomenologie und philosophische Anthropologie,
in: Philosophy and phenomenological Research,
Bd.2(1941/42), S.1-14.

Husserl, Edmund: Grundlegende Untersuchung der Sinnlichkeit der Natur, in: philosophical Essays in memory of Husserl, 1940.

Husserl, Gerhart: Person, Sache, Verhalten. Zwei phänomenologische Studien, Frankfurt 1969.

- Recht und Zeit. Fünf rechtsphilosophische Essays, Frankfurt 1955.
- Recht und Welt, Sonderdruck aus: Festschrift für E.Husserl, Halle 1929.
- Rechtskraft und Rechtsgeltung. Eine rechtsdogmatische Untersuchung, 1.Bd.: Genesis und Grenzen der Rechtsgeltung, Berlin 1925.

Jaspers, Karl: Philosophie,
Bd.I: Philosophische Weltorientierung,
Bd.II: Existenterhellung,
Bd.III: Metaphysik, 3.unveränderte Aufl., Berlin-Heidelberg-New York 1973.

- Von der Wahrheit, München 1947.
- Von Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949.
- Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen, München 1973.
- Einführung in die Philosophie, München 1953.
- Der philosophische Glaube, München 1954.

Jung, C.G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins. Studien über den Archetypus, Psychologische Abhandlungen, Bd.IX, Zürich 1954.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, Akademie Textausgabe, Bd.III, Berlin 1968.

Kaufmann, Arthur: Rechtsphilosophie im Wandel. Stationen eines Weges, Frankfurt 1972.

- Die ontologische Struktur des Rechts, in: Die ontologische Begründung des Rechts, hrsg.v.A. Kaufmann, Darmstadt 1965, S.470-508.
- Rechtsphilosophie, Rechtstheorie, Rechtsdogmatik, in: Einführung in Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart, hrsg.v.A.Kaufmann u.W. Hassemer, Heidelberg und Karlsruhe 1977, S.1-22.
- Naturrecht und Geschichtlichkeit, Tübingen 1957.

- Kaufmann, Arthur: Die "ipsa res iusta", in: Festschrift für K.Larenz zum 70.Geburtstag, hrsg.v.G.Paulus, München 1973, S.27-40.
- Rechtsphilosophie der Hoffnung, in: Dimensionen des Rechts. Gedächtnisschrift für R.Marcic, 1.Bd., hrsg.v.H.M.Fischer, Berlin 1974, S.101-106.
- Keller, W.: Philosophische Anthropologie-Psychologie-Transzendenz, in: Neue Anthropologie, hrsg.v. H.G.Gadamer u.P.Vogler, Bd.6, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1975, S.3-43.
- Kruger, Gerhard: M.Heidegger und der Humanismus, in: Theologische Rundschau, Neue Folge, 18.Jg.(1950), S.148-178.
- Landgrebe, Ludwig: Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie, in: Studium Generale, 9.Jg.(1956), S.313-324.
- Literaturbericht: H.Krings' "Fragen und Aufgaben der Ontologie", in: Philosophische Rundschau, 3.Jg.(1955), S.90-100.
- Landmann, Michael: Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart, Sammlung Götschen, Bd.156/156a, Berlin 1969.
- Lersch, Philipp: Aufbau der Person, 10.Aufl., München 1966.
- Lévi-Strauss, Claude: Strukturelle Anthropologie, Frankfurt 1969.
- Litt, Theodor: Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie, 2.Aufl., Leipzig und Berlin 1924.
- Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes, München 1948.
- Die Weltbedeutung des Menschen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd.IV(1949), S. 184-203.
- Löwith, Karl: Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928.
- Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, 2.erweiterte Aufl., Göttingen 1960.
- Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in: Neue Anthropologie, hrsg.v.H.G.Gadamer u. P.Vogler, Bd.7, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 1975, S.330-342.

- Lotz, Johannes B.: Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein, Pfullingen 1975.
- Sein und Existenz, Freiburg-Basel-Wien 1965.
- Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas v. Aquin, in: Festschrift für H. Heidegger zum 70. Geburtstag, Pfullingen 1959, S. 180-194.
- Maihofer, Werner: Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie, Frankfurt 1954.
- Marcic, René: Rechtsphilosophie. Eine Einführung, Freiburg 1969.
- Mensch-Recht-Kosmos. Drei Gedankenwege ins Dasein, Wien-Köln-Stuttgart-Zürich 1965.
- Marquard, Odo: Über die Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie seit dem Ende des 18. Jhs., in: Collegium philosophicum. Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag, hrsg. v. E. W. Böckenförde, Basel und Stuttgart 1965, S. 209-239.
- Artikel "Anthropologie", in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1. Bd., hrsg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971, Sp. 362-374.
- Marx, Werner: Heidegger. Sein Denken und die Sache, in: Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken, Freiburg und München 1977, S. 11-41.
- Matz, Ulrich: Rechtsgefühl und objektive Werte. Ein Beitrag zur Kritik des wertethischen Naturrechts, München 1966.
- Messner, Johannes: Zur Naturrechtsanthropologie, in: Dimensionen des Rechts. Gedächtnisschrift für R. Marcic, 1. Bd., Berlin 1974, S. 207-224.
- Müller, Max: Philosophische Anthropologie, hrsg. v. W. Vossenkuhl, Freiburg und München 1974.
- Nink, Caspar: Das Individuum, in: Die Lehre vom Sein in der modernen Philosophie, hrsg. v. K. H. Haag, Frankfurt 1963.
- Passweg, Salcia: Phänomenologie und Ontologie. Husserl-Scheler-Heidegger, Leipzig 1939.
- Peschka, Vilmos: Grundprobleme der modernen Rechtsphilosophie, Budapest 1974.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Tübingen 1963.

- Pöggeler, Otto: Existenziale Anthropologie, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für H. Müller zum 60. Geburtstag, hrsg. v. H. Rombach, München 1966, S. 443-460.
- Polak, Karl: Studien zu einer existenzialen Rechtslehre, Diss. iur. Freiburg 1933.
- Radbruch, Gustav: Rechtsphilosophie, 8. Aufl., Stuttgart 1973.
- Die Natur der Sache als juristische Denkform, in: Festschrift für R. Laun, Hamburg 1948, S. 157-176.
- Reinach, Adolf: Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts, Sonderdruck aus: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I, Halle 1913.
- Was ist Phänomenologie?, München 1951.
- Reiner, Hans: Die Grundlagen der Sittlichkeit, 2. durchgesehene und stark erweiterte Aufl. von Pflicht und Neigung, Weisenheim/Glan 1974.
- Rommen, Heinrich: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 2. erweiterte Aufl., München 1947.
- Ryffel, Hans: Grundprobleme der Rechts- und Staatsphilosophie, Neuwied und Berlin 1969.
- Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, 5. Aufl., Bern und München 1966.
- Die Wissensformen u. die Gesellschaft, Gesammelte Werke, Bd. 8, Bern 1960.
 - Die Stellung des Menschen im Kosmos, 8. Aufl., Bern und München 1975.
- Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung, Sämtliche Werke, Bd. I, II, Stuttgart und Frankfurt 1960.
- Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972.
- Über den philosophiegeschichtlichen Ort H. Heideggers, in: Philosophische Rundschau, 1. Jg. (1953/54), S. 211-232.
- Schwarz, Balduin: Über die Krise in der Philosophie, in: Dimensionen des Rechts. Gedächtnisschrift für R. Marcic, 1. Bd, hrsg. v. M. Fischer, Berlin 1974, S. 283-296.

Sinzheimer, Hugo: Das Problem des Menschen im Recht;
Groningen 1933.

Snend, Rudolf: Verfassung und Verfassungsrecht, in:
Staatsrechtliche Abhandlungen und andere Aufsätze,
Berlin 1955, S.119-276.

Spaemann, Robert: Die Aktualität des Naturrechts, in:
Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F. Böckle u. E. W.
Böckenförde, Mainz 1973, S.262-276.

Specht, Rainer: über philosophische und theologische
Voraussetzungen der scholastischen Naturrechts-
lehre, in: Naturrecht in der Kritik, hrsg. v. F.
Böckle u. E. W. Böckenförde, Mainz 1973, S.39-60.

Stifter, Adalbert: Witiko, 3Bde., Leipzig 1943.

- Der Waldbrunnen und andere Erzählungen; München
1964.

Weischedel, Wilhelm: Skeptische Ethik: Frankfurt 1976.

Welzel, Hans: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit.
Prolegomena zu einer Rechtsphilosophie, 4.Aufl.,
Göttingen 1962.

- Wahrheit und Grenze des Naturrechts, Bonn 1963.

- Macht und Recht, in: Festschrift für K.G. Hugel-
mann, Bd.II, Aalen 1959, S.833-843.

Venzl, Aloys: Philosophie der Freiheit I, München 1947.

Wieland, W.: Zum Problem der Begründung des Naturrechts,
in: Philosophische Rundschau, 4.Jg.(1956), S.
89-104.

Wolf, Erik: Das Problem der Naturrechtslehre, 2.Aufl.,
Karlsruhe 1959, 3. Aufl., Karlsruhe 1964.

- Vom Wesen des Rechts in deutscher Dichtung.
Hölderlin-Stifter-Hebel-Droste, Frankfurt 1946.

- Griechisches Rechtsdenken, Bd.I: Vorsokratiker
und frühe Dichter, Frankfurt 1950.

- Das Problem einer Rechtsanthropologie, in: Die
Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller
zum 60. Geburtstag, Freiburg/München 1966.

Würtenberger, Thomas: Buchbesprechung: W. Maihofers
"Recht und Sein", in: Zeitschrift für vergleichende
Rechtswissenschaft, Bd.59(1957), S.242-246.

Würtenberger, Thomas: Buchbesprechung: E.Fechners "Rechtsphilosophie", in: Archiv f.d.zivilist.Praxis, Bd.156(1957), S.347-352.

- Über Rechtsanthropologie, in: Mensch und Recht. Festschrift für E.Wolf zum 70. Geburtstag, Frankfurt 1972.

Zippelius, Reinhold: Das Wesen des Rechts, 3.Aufl., München 1973.

Lebenslauf

Am 3. Oktober 1952 wurde ich als Tochter und drittes von vier Kindern des Kaufmannes Man-Seo Pak und seiner Ehefrau Kum-Wha Oh in Kyung-Buk An-Dong, Korea geboren.

Nach sechsjährigem Besuche der Volksschule in Chung-Buk Jae-Chun war ich vom März 1964 bis Februar 1970 Schülerin der Kyung-gi girls' middle and high School in Seoul.

Im März des gleichen Jahres nahm ich an der Universität Ewha in Seoul das Studium der Rechtswissenschaft auf und erwarb am 25. Februar 1974 den Grad des Bachelor of Law. Danach kam ich in die Bundesrepublik Deutschland, um hier meine Studien in meinem Spezialgebiet Rechtsphilosophie fortzuführen. Seit dem Sommersemester 1974 bin ich an der Universität Freiburg in der rechtswissenschaftlichen Fakultät immatrikuliert. Während meiner mehr als dreijährigen Arbeit an vorliegender Dissertation besuchte ich Seminare und Vorlesungen im Gebiet der Rechtswissenschaft (besonders Rechtsphilosophie und Strafrecht) und der Philosophie.

